VICTORIENSIA
PUBLICACIONES DEL SEMINARIO DE VITORIA
Vol. 20

RAÚL GABÁS PALLÁS
Dr. en Teología
Profesor del Seminario de Barbastro

Escatología protestante en la actualidad

VITORIA
EDITORIAL ESET
SEMINARIO DIOCESANO
1964

VICTORIENSIA
PUBLICACIONES DEL SEMINARIO DE VITORIA
Vol. 20

RAÚL GABÁS PALLÁS
Dr. en Teología
Profesor del Seminario de Barbastro

Escatología protestante en la actualidad

BIBLIOTECA C.SS.R.
PROV. DO RIO DE JANEIRO

SÉRIE N.
Doc 21
0004

VITORIA
EDITORIAL ESET
SEMINARIO DIOCESANO
1965

Nihil obstat:
José Zunzunegui,
Censor.

IMPRIMATUR:
Victoriae, 16 Ianuarii, 1965.
✠ *FRANCISCUS PERALTA, Eppus. Victoriensis*

✠ 8 AGO 1979

20195

N.º Registro 461 - 65

Depósito Legal VI. 147 - 1965

GRAFICAS ESET. - SEMINARIO VITORIA

PROLOGO

UNA de las características fundamentales de la teología protestante es su orientación esencialmente escatológica. Por esto, nuestro floreciente diálogo interconfesional carecería de la profundidad debida si no entráramos en el tema de la escatología. FOLKE HOLMSTRÖM, *en su obra* Das eschatologische Denken der Gegenwart (*Gütersloh*, 1936), *ofrece una amplia exposición de la escatología protestante hasta los umbrales de la última guerra mundial. Mi estudio va a versar sobre el tiempo posterior.*

Me limito a cinco autores: K. Barth, E. Brunner, P. Althaus, O. Cullmann y R. Bultmann, en los que aparecerán suficientemente las diversas tendencias escatológicas del protestantismo actual. Para facilitar una mejor inteligencia del pensamiento escatológico de algunos autores, he juzgado necesario incluir un resumen de toda su obra teológica.

La primera y mayor parte del libro está dedicada a la exposición de la escatología en cada uno de los cinco teólogos que termino de mencionar. En la segunda parte hago un breve estudio comparativo de los mismos y destaco los principales problemas que ellos tienen planteados. Y, finalmente, en la tercera parte, doy un esbozo de solución de las cuestiones plantadas.

El conjunto de la obra mostrará, sin duda, la necesidad de una mejor elaboración teológica de la escatología, campo relativamente virgen. Entre la desmitologización radical de Bultmann y la interpretación excesivamente literal de Cullmann, caben muchas posibilidades de síntesis que, sin embargo, deberán tener en cuenta las aportaciones de esas dos actitudes extremas. Distamos mucho todavía de una visión clara de la escatología cristiana, pero sería muy de desear, pues contribuiría notablemente a dilatar los horizontes de todo el pensamiento teológico.

Quiero expresar mi gratitud al profesor Mons. Michael Schmaus que, con su reconocida altura científica, me ha guiado y alentado en la elaboración del tema; e, igualmente, al Ministerio de Educación Nacional de España por su ayuda económica para realizar la parte expositiva, y a la Fundación Juan March por su Beca de estudios en el extranjero para llevar a cabo la parte crítica.

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

EN LA PRIMERA PARTE

ALTHAUS, PAUL, *Die Letzten Dinge*. 6.ª ed., Gütersloh, 1956; 1.ª ed., 1922; 2.ª ed., 1924; 3.ª ed., 1926; 4.ª ed., 1933.

—*Die Christliche Wahrheit*, 2 tomos, Gütersloh, 1947-1948.

—*Der Mensch und sein Tod*, en Universitas, 1948, 385 ss.

—*Von Sterben und von Leben*, 1950.

—*Retraktationen zur Eschatologie*, en Theologische Literaturzeitung, 1950, 254 ss.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln und Olten, 1951.

BARTH, KARL, *Dogmatik, III*, 2: *Die Lehre von der Schöpfung*, (Das Geschöpf), Zürich, 1948.

—*Dogmatik, IV*, 3: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich,1959.

—*Evangelische Theologie im XIX. Jahrhundert*. (Theologische Studien, H. 49), Zürich, 1957.

—*Der Römerbrief*, München, 1922.

—*Die Auferstehung der Toten*. 4.ª ed., Zürich, 1953.

—*R. Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*. (Theologische Studien, H. 34), Zürich, 1952.

—*Nein! Antwort an Emil Brunner*, München, 1934.

BRUNNER, EMIL, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlín, 1937.

—*Dogmatik*, I, Zürich, 1946; II, Zürich, 1950.

—*Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953.

BOUILLART, ENRI, *Genèse et évolution de la Théologie Dialectique*, Paris, 1947.

—*Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957.

BREMI, WILLY, *Der Weg der protestantischen Menschen*, 1953.

BULTMANN, RUDOLF, *Neues Testament und Mithologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. (Kerygma und Mythos) Hamburg, 1948.

—*Glauben und Verstehen*, tomo 1, 2.ª ed., Tübingen, 1954.

—*Glauben und Verstehen*, tomo 2, Tübingen, 1952.

—*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1954.

—*Theologie des Neuen Testaments*, 2.ª ed., Tübingen, 1954.

—*Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958.

—*Jesus*, Tübingen, 1951.

—*Das Evangelium des Johannes*, 14 ed., Göttingen, 1956.

CULLMANN, OSCAR, *Christus und die Zeit*. 2.ª ed., Zürich, 1948.
—*Die Christologie des Neuen Testaments*. 2.ª ed., Tübingen, 1958.
—*Inmortalité de l'ame ou resurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.
—*Le Retour du Christ, esperance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*. (Cahiers Théologiques de l'actualité Protestante, 1), 1943.
—*Missione e attesa escatologica secondo il Nuovo Testamento*, Aosta, 1949.
—*Le Caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*, Strasbourg, 1936.
—*Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, 3.ª ed., Zürich, 1950.
—*Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, 1956.
—*Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. (Theologische Studien, H. 15), Zürich, 1949.
HOLMSTRÖM, FOLKE, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1936.
JEANNERT, MARIE, *La notion du Temps et de l'Eternité dans la Dogmatique de Karl Barth*, Paris, 1949.
KÜNG, HANS, *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Paderborn, 1957.
SCHMAUS, MICHAEL, *Von den Letzten Dingen*, (Dogmatik, IV, 2), München, 1959.

EN LA TERCERA PARTE

BAUER, W., *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 4.ª ed., 1952.
BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster, 1938.
BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichen Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag, 1955.
DAUSCH, P., *Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1932.
Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC). Tomo 2, Paris, 1931.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Tomo 2, 3.ª ed., 1958.
FICHTNER, J., *Weisheit Salomos*, Tübingen, 1938.
FISCHER, J., *Das Buch der Weisheit*, en "Echter Bibel", tomo IV, 1959.
FREY, J. B., *Le concept de "vie" dans l'Evangile de Saint Jean*, en Biblica I (1920) 37-58; 211-239.
FELDMANN, F., *Das Buch der Weisheit*, Bonn, 1926.
HEISENBERGER, W., *Physik und Philosophie*, Stuttgart, 1959.
HEINISCH, P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, en Altestamentliche Abhandlungen, tomo 2.
KALT EDMUND, *Biblisches Reallexikon*. Paderborn, 1931.
KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuem Testament*. Tomo 1, Stuttgart, 1933; Tomo 2, 1935; Tomo 3, 1938; Tomo 5, 1954.

KLOSTERMANN, *Marcusevangelium*, 2.ª ed., Tübingen, 1926.
—*Matthaüsevangelium*, 2.ª ed., 1927.
—*Lucasevangelium*, 2.ª ed., 1929.
KÖBERLE, A., *Das Evangelium und die Geheimnisse der Seele*, en Zeitschrift für systematische Theologie, 1950-1952, 419 ss.
KUSS, O., *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Regensburg, 1940.
KÜMMEL, W. G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich, 1948.
Lexikon für Theologie und Kirche (LTK), Tomo 1, 1957; Tomo 3, 1959; Tomo 4, 1960.
MARTIUS, H. C., *Die Zeit*, München, 1954.
MUSSNER, F., ΖΩΗ *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, en Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung, 5, Band, 1952.
NEUHÄUSLER, A. *Mensch und Materie*, München, 1948.
PRIBNOW, H., *Die Johanneische Anschauung vom Leben*, Greiswald, 1934.
RISSI, M., *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zürich, 1952.
ROBINSON, J., *Das Geschichtsverständnis des Marcus-Evangeliums*, Zürich, 1956.
SCHMIDT, H. W., *Der Heilige Geist und das Problem der Geschichte*, en Zeitschrift für systematische Theologie, 1955, 195 ss.
SCHMID, J., *Das Evangelium nach Lucas*, 2.ª ed., Regensburg, 1951.
—*Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1952.
—*Das Evangelium nach Marcus*, 4.ª ed., Regensburg, 1958.
STEINMANN, *Comentario a la 1.ª y a la 2.ª carta a los Tesalonicenses*, Bonn, 1935.
SICKENBERGER, *Comentario a las cartas a los Efesios, a los Corintios y a los Romanos*, Bonn, 1932.
TILLMANN, P. *Das Johannesevangelium*, 4.ª ed., Bonn, 1931.
—*Comentario a la carta a los Filipenses*, Bonn, 1931.
VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934.
VREDE, W., *Comentario a la primera carta de San Pedro*, Bonn, 1932.
WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes*, 2.ª ed., Regensburg, 1957.
—*Einleitung in das Neue Testament*, 3.ª ed., 1959.

II

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE LA PRIMERA PARTE

OBRAS DE PAUL ALTHAUS

Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten in den Lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts, Leipzig, 1919.
Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evangelischer Auffassung, Göttingen, 1906.

Vernunft und Offenbarung in der deutschen reformierten Dogmatik um 1600, Naumburg, 1913.
Luther als Vater des evangelischen Kirchenliedes, Leipzig, 1917.
Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh, 1927.
Theologische Aufsätze, 2 vols., Gütersloh, 1929-1935.
Bekenne einer dem andern seine Sünden. Zum Geschichte von Jak. 5, 16; seit Augustin. Leipzig, 1928.
Christologie des Glaubens. Leipzig, 1928.
Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. München, 1929.
Grundriss der Dogmatik. Teil 1, 1929; Teil 2, 1932.
Das Kreuz Christi. Berlin, 1931.
Luther und das Deutschtum. Leipzig, 1917.
Mystische Lyrik aus dem indischen Mittelalter. München, 1923.
Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. Gütersloh, 1938.
Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Eine Untersuchung zur altprotestantischen Theologie, Leipzig, 1914.
Religiöser Socialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik. Gütersloh, 1921.
Die deutsche Stunde der Kirche. Göttingen, 1934.
Theologie der Ordnungen. Gütersloh, 1935.
Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange. Gütersloh, 1930.
Das Vaterland. Berlin, 1930.
Verantwortung und Schuld der Kirche. Berlin, 1937.
Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes. Gütersloh, 1932.
Der Kampf um die Ehe. Gütersloh, 1929.
(Biblia) N. T. deutsch. Göttingen, 1932.
Schriftenreihe der Luther-Geselschaft. (Hg. v. P. A.). Gütersloh, 1940 ss.
Gebot und Gesetz. Zum Thema "Gesetz und Evangelium". Gütersloh, 1952.
Grundriss der Ethik. Gütersloh, 1953.
Luthers Haltung im Bauernkrieg. Basel, 1953.
Das sogennante Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie. Gütersloh, 1958.
Die Kraft Christi. Predigten. Gütersloh, 1958.
Die lutherische Rechfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker. Berlin, 1951.
Die Todesfrage als Problem der cristlichen Ethik. München, 1955.
Die Wahrheit des kirchlichen Osternglaubens. Einspruch gegen Emmanuel Hirsch. Gütersloh, 1940.
Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2 Reihe. Gütersloh, 1921 ss.
Theologie im Dienst des Unterrichts. Mit Beitr. von P. Althaus, K. Frör und G. Schmidt. (Hg. von Kurt Frör). München, 1950.
Dank am P. A. Eine Fetsgabe zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Gütersloh, 1958.

Obras de Karl Barth

Dogmatik. I, 1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. München, 1932.
—*I*, 2. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Zürich, 1938.
—*II*, 1; *II*, 2. *Die Lehre von Gott*. 1942.
—*III*, 1. *Die Lehre von der Schöpfung*. 1945.
—*III*, 2. *Die Lehre von der Schöpfung*. 1948.
—*III*, 3. *Die Lehre von der Schöpfung*. 1950 (der Schöpfer und sein Geschöpf).
—*III*, 4. *Die Lehre von der Schöpfung* 1951 (das Gebot Gottes des Schöpfers).
—*IV*, 1. *Die Lehre von der Versöhnung*. 1953 (der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre; Jesus Christus der Herr als Knecht).
—*IV*, 2. *Die Lehre von der Versöhnung*. 1955 (Jesus Christus der Knecht als Herr).
—*IV*, 3. *Die Lehre von der Versöhnung*. (Jesus Christus der wahrhaftige Zeuge). 1959.
L'actualité du message chrétien. Pour un nouvel Humanisme. Rencontres internationales de Genève. Neuchâtel, 1949.
Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. Zürich, 1947.
Christengemeinde und Bürgergemeinde. Zürich, (Theol. Stud., H. 20), 1946.
Christus und Adam nach Röm. 5. (Theol. Studien, H. 35), 1952.
Christus und wir Christen. München, 1948.
La confession de foi de l'Eglise. Explication du symbole des Apôtres d'après le catechisme de Calvin. Neu. Paris, 1943.
Der Dienst der Kirche an der Heimat. Zürich, 1940.
L'Eglise, congregation vivante de Jésus Christ, le Seigneur vivant. Neuchâtel-Paris, 1949.
Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens. München, 1952 (Theol. Existenz heute, 34).
Erklärung des Philipperbriefes. 4 Auflage, 1943.
Kurze Erklärung des Römerbriefes. München, 1956.
Christliche Ethik. München, 1947.
Evangelium und Gesetz. München, 1956. (Theol. Existenz heute, 50).
Exegese von 1 *König*. 13. Neukirchen, 1955.
Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. München, 1931.
Theologischen Fragen und Antworten. Zürich, 1957.
Die lebendige Gemeinde und die freie Gnade. (Theol. Existenz heute, 9) München, 1947.
Gemeinschaft in der Kirche. St. Gallen, 1943.
Das Gschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik. (Theol. Studien, H. 39). Zürich, 1953.

Humanismus. (Theol. Studien, H. 28). Zürich, 1950.
Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theol. Studien, H. 14), Zürich, 1943.
Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit. Göttingen, 1958.
Die Menschlichkeit Gottes. (Theol. Studien, H. 48), Zürich, 1956.
Die Ordnungen der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts. München, 1955.
Die Schrift und die Kirche. Zürich, 1947. (Theol. Studien, H. 22).
Die Unordnungen der Welt und Gottes Heilsplan. Zürich, 1948.
Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen. Zürich 1944.
Das christliche Verständnis der Offenbarung. (Theol. Existenz heute, 12), München. 1948.
Die Wirklichkeit des neuen Menschen. Zürich, 1950. (Theol. Studien, H. 27).
Fragen und Antworten. Amsterdamer. München, 1949.
Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen. München, 1935 (Theol. Existenz heute, 29).
Der Christ in der Geselschaft. Eine Tambacher Rede. Würzburg, 1920.
Der Christ als Zeuge. München, 1934. (Theol. Existenz heute, 12).
Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis. München, 1935.
Der Dienst am Wort Gottes. München, 1934. (Theol. Existenz heute, 13).
Evangelium und Bildung. Zürich, 1938 (Theologische Studien, H. 2).
Das Evangelium in der Gegenwart. München, 1935. (Theol. Existenz heute, N. 25).
Theologische Existenz heute! München, 1933 (Schwishen den Zeiten, 2).
Für die Freiheit des Evangeliums. München, 1933 (Theol. Existenz heute, 2).
Gottes Gnadenwahl. München, 1936 (Theol. Existenz heute, 47).
Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. Zürich, 1938.
Die Grundform des theologischen Denkens. München, 1936.
Das Halten der Gebote. München, 1927.
Der Gute Hirte. München, 1934. (Theol. Existenz heute, 10).
Die Kirche Jesu Christi. München, 1933. (Theol. Existenz heute, 5).
Die Kirche und die politische Frage von Heute. Zürich, 1939.
Die Kirche und die Kirchen. München, 1935. (Theol. Existenz heute, 27).
Die Möglichkeit einer Bekenntnis-Union. München, 1935.
Offenbarung, Kirche, Theologie. München, 1934. (Theol. Existenz heute, 9).
Rechtfertigung und Recht. Zürich, 1938. (Theol. Studien, 1).
Reformation als Entscheidung. München, 1933 (Theol. Existenz heute, 3).
Der Römerbrief. 1.ª ed. Bern, 1919.
Die Souveranität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens. Zürich, 1939. (Theol. Studien, 5).
Die Theologie und die Kirche. München, 1928.
Die theologische Voraussetzungen kirchlicher Gestaltung. München, 1935.
Gesamte Vorträge. München, 1925 ss.: 1, Das Wort Gottes und die Theologie. 2, Die Theologie und die Kirche, 1928. 3, Theol. Fragen und Antworten. Zollikon Z. 1957.
Gottes Wille und unsere Wünsche. München, 1934. (Theol. Existenz heute, 7).
Das Wort Gottes und die Theologie (artículos de 1923 a 1926). München, 1925.
Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe. München, 1933.
Zur Lehre von Heiligen Geist. München, 1930 (Schwischen den Zeiten, 1).
Karl Barth, Kittel Gerhard. Ein theologischer Briefwechsel. Stuttgart, 1934.
Wolfgang-Amadeus Mozart 1756-1956. Zürich, 1956.
Eine Schweitzer Stimme, 1938-1945. Zürich, 1945.
Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, Neue Schweizer Rundschau. Oktober, 1946.
Reformierte Kirche hinter dem "eisernen Vorhang". (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 29-4-48).
Evangelische Existenz heute. Antwort am Emil Brunner. (Evang. Theologie, Jul.-Sept. 1948), 41-44.
Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Zürich, 1948.
Parergon (Evang. Theol. Dic. 1948), 268-282; notas sobre la evolución de su pensamiento: 1928-38; 1938-1948.
Die Kirche zwischen Ost und West. Zürich, 1949.
Fürchte dich nicht! Predigten aus den Jahren 1934 *bis* 1948. München, 1949.
La Prière d'après les catechismes de la Reformation. (Cahiers theol. de l'actualité protestante, 26), Nauchâtel-Paris, 1949.
Brunners Schleiermacherbuch. (ZZ, 1924), 49-64.
Die christliche Dogmatik im Entwurf: I. *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik.* München, 1927.
Rechtfertigung und Heiligung, en ZZ, (1927), 281-309.
Die Theologie und die Kirche. München, 1928 (artículos de 1920 a 1928).
Schicksal und Idee in der Theologie, en ZZ, (1920), 427-460.
Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, en ZZ, 1932), 189-215.
Die Theologie und der heutige Mensch, en ZZ, (1930), 374-396.
Das erste Gebot als theologisches Axiom, en ZZ, (1933), 297-314.
Moderne Theologie und Reichgottesarbeit, en Z. Th. K., t. XIX (1909), 317-321.
Die christliche Glaube und die Geschichte, en Schweizerische Theologische Zeitschrift, t. XXIX, (1912), 1-18; 49-72).
Der Glaube an den persönlichen Gott. (Z Th K. t. XXIV, 1914), 21-23; 69-95.
Suchet Gott, so werdet ihr leben. (Sermones de K. Barth y de E. Thurneysen), Bern, 1917.
Alle! Predigt über Römer 2, 32, *gehalten in Basel am* 22 *Sept.* 1957. Basel, 1957.
Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz. (Vortrag), Zürich, 1949.
Auslegung von Mt. 28, 16-20. Basel, 1945.
K. B. zum Kirchenkampf. Beteiligung. Mahnung, Zuspruch. München, 1956. (Theol. Existenz heute, 49).
Blicket zu ihm! Predigt über Psalm 34, 6. Basel, 1956.

Brief an einem Pfarrer in der deutschen demokratischen Republik. Zürich, 1958.
Dennoch bleibe ich stets bei dir. Predigt über Psalm 73, 33, Basel, 1954.
Der es mit uns hält. Predigt über L. 2, 7. Basel, 1958.
Das Gericht des Menschensohns. Predigt über Joh. 5, 24-27, Basel, 1959.
Die Deutschen und wir. Zürich, 1945.
Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit. Pradigt über Ps. 111, 10, Basel. 1958.
Die Welt vergeht mit ihrer Lust. Predigt über Joh. 1 Joh. 2, 17, Basel, 1947.
Durch Gnade sei ihr gerettet. Basel, 1955.
Euch ist heute der Heiland geboren. Predigt über Lc. 2, 11, Basel, 1955.
Das Evangelium Gottes. Predigt über Mc. I, 14-15, Basel, 1957.
Gedenken heute! Rede beim Staatsakt der Hessischen Landesregierung anläslich des Volkstrauerstages Wiesbaden, München, 1954.
Die christliche Gemeinde in der Anfechtung. Basel, 1942.
Christliche Gemeinde im Wechsel des Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise. Zürich. 1948.
Ich hoffe auf dich. Predigt über Psalm 39, 8, Basel, 1956.
Ich lebe und ihr werdet leben. Predigt, Basel, 1955.
Jesus und das Volk. Zürich, 1944.
Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem zusammenbruch des Dritten Reiches, mit e. Predigt v. Oscar Farner über Mc. 10, 41-45, einem Eröffnungswort v. Paul Vogt, Zürich, 1945.
Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit. St. Gallen, 1941.
Die Menschlichkeit Jesus. Mensch und Mitmeschlichkeit. Eine Vorträgsreihe (des Süddeutschen Rundfunks) mit Beiträgen von Paul Althaus, Karl Barth. Martin Buber, Karl Jaspers. Stuttgart, 1956.
Johannes 16, 5-7. Basel, 1940.
Mt. 5, 6-7 (Predigt). Basel, 1941.
Eph. 1, 8. Predigt, Basel, 1942.
Eph. 4, 21-32. Basel, 1944.
Mt. 21, 1-17 (Predigt), Basil, 1940.
Psalm 103, 1-4. Basel, 1943.
Die Uebeltäter mit ihm. Predigt über L. 23, 33, Basel, 1957.
Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Predigt über 1 Joh. 5, 4. Basel, 1947.
Zwei Vorträge. München, 1946. (Theol. Existenz heute, 3).
Das Warten der Gerechten wird Freude werden. Predigt über Sprüche 10, 28. Basel, 1946.
Des Christen Wehr und Waffen. Zürich, 1940.
Weihnacht. Göttingen, 1957.
Wie können die Deutschen Gesund werden. Zürich, 1945.
Unsterblichkeit. Basel, 1957.
Thurneysen, Eduard; Barth. Karl. Karfreitag und Ostern. Basel, 1943.
Barth, K. Thurneysen E. Komm Schöpfer Geist. Zürich, 1932.

Vier Bibelstunden über Luc. 1. München, 1935. (Theol. Existenz heute, 19).
Calvin. (Theol. Existenz heute, N. 37), München, 1936.
Calvinfeier 1939. München, 1936. (Theol. Existenz heute, 43).
Biblische Fragen. Einsichten und Ausblicke. Vortrag gehalten an der Aaraner Studenten Konferenz (17-4-1920). München, 1920.
Der deutsche Kirchenkampf. (Vortrag in Volkshaus in Basel am 23 April, 1937). Basel, 1937.
Vom christlichen Leben. München, 1926.
Lutherfeier. (Theol. Existenz heute, 4), München, 1933.
Predigt über Kol. 3, 1-4. Basel, 1937.
Predigt über-Das Eine Notwendige. Bern, 1916.
Predigt über Eph. 3, 14-21. Basel, 1939.
Predigt über Hebr. 12, 1-2. Basel, 1936.
Predigt über Joh. 2, 23-3, 21. Basel, 1937.
Predigt über Mat. 6, 24-34. Basel, 1935.
Predigt über Mat. 22, 15-22. Basel, 1937.
Predigt über Ps. 3. Basel, 1938.
Drei Predigten. (Theol. Existenz heute, 17), München, 1934.
Drei Predigten über Joh. 9, 1-7. Basel, 1938.
Vier Predigten. (Theol. Existenz heute, 22), München, 1935.
"So wahr Gott mir helfe". Die Frage de Führereides und ihre Behandlung in der Bekennenden Kirche in Deutschland, im Sommer, 1938 (Vortrag). Zürich, 1938.
David Friederich Straus als Theologe. 1839-1939. Zürich, 1939.
Die grosse Barmherzigkeit. Predigten. München, 1935.
K. Barth und Thurneysen E. Zwei Joh. Predigten. Basel, 1938.
K. Barth, Thurneysen E. Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt. München, 1920.

Obras sobre Karl Barth

ADAM, K., *Die Theologie der Krisis,* en "Hochland, 23 anné, t. 2 (1926), 271-286.
ALTHAUS, PAUL, *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie.* En Zeitschrift für systematische Theologie, 1923-4).
ALTHAUS, P., *Theologische Aufsätze.* (I-II), Gütersloh, 1935.
—*Natürliche Theologie und Christusglaube.* (Zeitschr. für sistem. Theologie, 1939).
ALTHAUS, P., *Die Christliche Warheit. Lehrbuch der Dogmatik,* t. I, p. 47-50; 68-73; t. II, p. 32-3. Edic. 1949.
—*Antwort. Festschrift K. Barth.* Zürich, 1956, (estudios, testimonios y documentos importantes).
ANDERSEN, W., *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie.* Gütersloh, 1940.

BARENTS, JAN, *Het verschraalde denken. Een vergelijking tuschen de dialectische theologie von Karl Barth en de "Reine Rechtslehre" van Haus Kelsen*. Den Haag, 1945.

BAILLIE, J., *Our Knowledge of God*. Londres, 1939.

BANHOFFER, D., *Akt und Sein. Tranzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Gütersloh, 1931.

—*Widerstand und Ergebung*. München, 1952.

BARTHIAN SCHOOL, (The). Serie de artículos en "The Expository Times", t. XLIII (1931-2): 1. An Appreciation, por *J. H. Morrinson* (p. 314-7). 2. The Theology of K. Barth, por *N. W. Porteous* (p. 341-6). 3. F. Gogarten, por *J. Mc Connachie* (p. 391-5; 461-6). 4. R. Bultmann, por *V. Taylor* (p. 485-490), E. Brunner, por *J. K. Mozley* (p. 534-8).

BENKTSON, E., *Den naturliga theologiens problem hos K. Barth*. Lund und Kobenhavn, 1948.

BERGER, JOACHIM, *Die Verwurzelung des theologischen Denkens Karl Barths in dem Kerygma der beiden Blumhardts vom Reich Gottes*. 1955.

BERKHOF, H. *Die Bedeutung K. Barths für Theologie, Kirche und Welt*, en "Evang. Theol. Dic." 1948, 254-268.

BERKOUWER, G., *Der Triomf der Gnade in der Theologie van Karl Barth*. Kampen, 1954.

BOHLIN, J., *Luther, Kirkegaard und die dialektische Theologie*. (Z Th K. 1926), 163-198, 268-279. Reproducido en "Glaube und Offenbarung", (Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie), Berlin, 1928.

BOIS, J., *Unité du christianisme et de la philosophie*, en "Le Problème de la philosophie chrétienne". Les Problèmes de la pensée chrétienne, núm. 4. Paris, 1949, 117-150.

BOUYER, L., *Du Dieu caché au Dieu revelé*, en "La vie intellectuelle", febr. 1950, 244-254.

—*Du Protestantisme a l'Eglise*. Paris, 1954.

BRUNDSTÄD, F., *Allgemeine Offenbarung. Zum Streit um die natürliche Theologie*. Halle, 1935.

BUESS, E., *Zur theologiegeschichtlichen Stellung der Schöpfungslehre K. Barths*. (Theologische Zeitschrift, 1946), 183-192.

—*Zur Predestinationslehre K. B.* (Theologische Studien, n. 43), Zürich, 1955.

BURCKHARDT, PAUL, *Was sagt uns die Theologie K. Barths und seiner Freunde?* Basel, 1927.

BURNIER, E., *Bible et Théologie*. Lausane, 1943 (p. 117-181).

CORBIN, H., *La théologie dialectique et l'histoire*, en "Recherches Philosophiques", III, 1933-4, 250-284.

CULLBERG, T., *Das du und die Wirklichkeit*. Uppsala, 1933.

—*Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie*. Uppsala, 1938.

CULLMANN, O., *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*. En "Revue d'Histoire et de Phil. religieuses", 1928, 70-83.

—*Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. Neuchâtel-Paris, 1948.

DAVIS, H. F., *The Essence of Barthism*, en The Downside Review, 1950, 131-146.

DÖRRIES, B., *Der ferne und der nahe Gott*. Gotha, 1927.

—*Am Scheidewege. Ein Wort zu Barths Dogmatik*, Gotha, 1928.

EBNETER, A., *Der Mensch in der Theologie K. Barths*. Zürich, 1952.

ENGELBRECHT, BAREND JACOBUS, *Die tydsstruktur in die gadagtekomplex: Hegel-Kierkegaard-Barth*. Groningen, 1949.

FEISSER, JOHANNES, *Die strijdsegen de analogia entis in de theologie van Karl Barth*. Amsterdam, 1948.

FHER, J., *Das Offenbarungsproblem im dialektischer und thomistischer Theologie*. Friburg, 1939.

FRIES, HEINRICH, *Bultmann-Barth. Die katholische Theologie*. Tübingen, 1955.

GEIBETMANN, J., *Dialektische Theologie*, en "Lexikon für Theologie und Kirche", t. II, Friburg, 1931.

GIESECKE, H., *Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie*. Gütersloh, 1930.

GROOT, JOHANNES CORNELIS, *Karl Barth en het theologische kernproblem*. Heiloo, 1946.

GÜNTHER, WALTHER, *Die Christologie Karl Barths. Darstellung und Beurteilung*. Mainz, 1954.

HAELING, REINER, *Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth*. Würzburg, 1927.

HÄENCHEN, E., *Anselm und Barth*. Berlin, 1934.

HAMER, JEROME, *K. Barth. L'occasionalisme théologique*. Etude sur la méthode dogmatique. Paris, 1949.

HARTENSTEIN, KARL, *Was hat die Theologie K. Barths der Mission zu sagen?* München, 1928.

HAITJEMA, J. L., *Karl Barths kritische Theologie*. Wageningen, 1926.

HARNACK, A. VON, *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschhftlichen Theologie unter den Theologen*, en "Christliche Welt", 1923. Con la respuesta de Barth, ese mismo año y en la misma revista: *Sechsen Antworten und offener Brief an Adolf von Harnack*.

HEIM, K., *Glauben und Denken*. Berlin, 1931.

HEINZELMANN, G., *Das Prinzip der Dialektik in der Theologie K. Barths*, en "Neue kirchliche Zeitschrift", 1924.

HERMANN, R., *Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie*. Gütersloh, 1950.

—*Hommage et reconnaissance a K. Barth*. Neuch.-Paris, 1946.

JOURNET, CH., *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Paris, 1951, 1129 s.

KATTENBUSCH, F., *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 1926; (con distinta actitud en la nueva edición de 1934).

KEHNSCHERPER, GERHARD, *Gott und göttliche Offenbarung in der dialektischen Theologie Karl Barths*. Berlin, 1928.

KELIER, A., *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*. München, 1931.

KEMPFF, DIONYSIOS, *Die skeppingsleer van Karl Barth*. Amsterdam, 1949.

KEUSCHERFER, GERHARD. *Die dialektische Theologie K. Barths im Lichte der Sozial-Ethischen Aufgaben der christlichen Kirche*. Berlin, 1928.

KOEPP, W., *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie*. Tübingen. 1930.

KRONER, R. *The Primacy of Faith*. New York, 1943, (cfr. Cap. Biblical and Natural Theology).

KRÜGER, G., *Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Barths Römerbrief*. ZZ, 1927.

LAMBINET, L., *Zur Analogia Entis. Problematik in K. Barths Theologie*, en "Cattolica", 1937, 89-107.

—*Christocentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes dialektischer Theologie*. München, 1938.

LACKMANN, M., *Vom Geheimnis der Schöpfung*. Stuttgart, 1952.

LEUBA, J. L., *Resumé analytique de la Dogmatique ecclesiastique de K. Barth*. Fasc. I. *La doctrine de la Parole de Dieu*. Neuch.-Paris, 1945.

—*Le problème de l'Eglise chez K. Barth*. (Verbum caro, Vol. I, n. 1, Febr. 1947, p. 4-24).

—*K. Barth systematisé*. (Verbum caro, Vol. IV, n. 16, 1950, p. 182-187).

—*La position de K. Barth, a l'égard de la philosophie*. 1943.

LOMBARD, JACOBUS, *Die leer van die heiligmaking by Karl Barth*. Kampen: Kok, 1957.

MALEVEZ, L., *La pensée d'Emil Brunner sur l'homme et le peché. Son conflit avec la pensée de K. Barth*. (RSR, 1947), 407-453.

—*L'Antropologie chrétienne de K. Barth*. (RSR, 1951), 38-81.

—*Un mouvement recent de la théologie protestante. L'école de K. Barth*, en "Nouv. Revue Theologique", 1928, 650 ss.

—*Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle*. (RSR, 1938), 385-429; 527-569.

—*Histoire et realités dernières. La pensée de K. Barth et la foi catholique*, en "Eph. theol. lovanienses", 1941, 237-267; (1942), 47-90.

MAURY, P., *Quelques grandes orientations de la pensée de K. Barth*, en "Bulletin de la Soc. Fr. de Philosophie", 23 de Dic. de 1933.

MAUHONAQUIE, J., *The Significance of K. Barth*. Londres, 1931.

—*The Barthian Theologie and the Man of To-day*. Londres, 1933.

MARCK, S., *Die Dialektik in der P. der Gegenwart*. 1929.

MENEGOZ, F., *La problème de la prière. Principes d'une revision de la méthode théologique*. 1925, 1.ª ed.; 1932, 2.ª ed.

NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*. Leipzig, 1931.

NIEBUHR, R., *The Natur and Destiny of Man. A. Christian Interpretation*. Londres, Vol. 1, 1941; vol. II, 1943.

NIEBUHR, R., *Faith and History*. New-York, 1949.

—*Christian Realism and Political Problems*. New-York, 1953.

NIEL, H., *Une théologie pour les "esprits libres", K. Barth*, en "Critique", n. 54, Nov. 1951, 957-966.

NIEMÖLLER, W. K., *Barths Mitwirkung im deutschen Kirchenkampf*, en "Evang. Theologie", 14 (1954) N. 1-2, 50-70.

OEPKE, A., *Karl Barth und die Mystik*. Leipzig, 1928.

OTTO, H., *Der Gedanke des Souveranität Gottes in der Theologie K. Barths*, en "Theol. Zeitsch" 1956, 409-424.

PANNENBERG, W., *Zur Bedeutung der Analogiegedankes bei K. B. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*, en "Theol. Lit. Zeit", 1953, col. 17 ss.

PETERSON, E., *Zur Theorie der Mystik*, en "Zeitsch. für systematische Theologie, 1924, 146-166. "Was ist Theologie", Bonn, 1925.

PETERSON, E., *Existentialisme et théologie protestante*, en "Dieu vivant", n. 10, 1948, 43-48.

PRENTER, R., *Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre K. Barths*, en "Theol. Zeits", 1946, 161-182.

—*Die Lehre von Menschen bei K. Barth*, en "Theol. Zeitsch", 1950, 211-222.

PRZYWARA, E., *Gott in uns und Gott über uns*, en Stimmen der Zeit, Agosto de 1923.

—*Religionsphilosophie katholischer Theologie*. München-Berlin, 1926.

—*Problematik der Gegenwart*, en Stimmen der Zeit, t. CXVI, 1928-29, 99-115.

—*Das Geheimnis Kierkegaards*. München-Berlin, 1929.

RABEAU, G., *Bulletins de théologie protestante allemande*, en "Rev. Sc. Phil. Theol", 1930; 1937; 1941-2.

—*L'Incarnation du Verbe dans la théologie de K. Barth*, en "Bulletin de Literature eclesiastique", 1946, 23-5.

—*L'election de l'Eglise d'aprés K. Barth*, en "Rev. des Sciences Religieuses", 1949, 343-352.

—*L'election de l'homme individuel d'aprés K. B.*, en "Melanges de Science religieuse", Nov. 1951.

—*De la connaissence de Dieu d' aprés K. Barth*, en Dieu vivant, n. 20, 1951, 51-72.

—*Reformation Old and New. Atribute to K. Barth*. (Publicado por F. W. Campfield, Londres, 1947).

RILLIET, J., *K. Barth théologien existencialiste* Neuchâtel, 1952.

RUNIA, KLAAS, *De theologische tijd bij Karl Barth. Met name inzijn anthropologie*. Franeker, 1955.

RIVERSO, E., *La teologia existenzialistica di Karl Barth*. Napoli, 1955.

RUTTENBECK, W., *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, (analiza el influjo de Kierkegaard en los principales representantes de la teología dialéctica).

RIES, J., *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Crisis in Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin*. Bonn, 1939.

SCHINDLER, H., *Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie*. Gotha, 1936.
SCHMIDT, H. W., *Zeit und Ewigkeit*. Gütersloh, 1927.
SCHREY, H. H., *Die Wiedergeburt des Naturrechts*, en "Theologische Rundschau", 1951, 193-207.
SEHERDING, P., *La théologie de K. Barth*, en Rev. d'Hist. et de Phil. Rel., 1926, 336 ss.
SIEGFRIED, T., *Das Wort und die Existenz. I. Die Theologie des Wortes bei K. Barth*. Gotha, 1930.
SIEGFRIED, TH., *Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. 1. Die Theologie des Wortes bei K. Barth. Eine Prüfung von K. Barths Prolegomena zur Dogmatik*. Gotha, 1930.
—*Die Theologie der Existenz bei F. Gogarten und R. Bultmann*. Gotha, 1932.
SÖHNGEN, G., *Analogia fidei*, en "Catholica", 1934, 113-136; 176-208.
STEPHAN, H., *Offenbarung Gottes-heute*, en Z Th. K. (1938), 187-210.
—*Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50 Geburstag*. München, 1936.
SÜSS, TH., *Nature et Grace*, en "Etudes lutheriennes", n. 6, Strasbourg, 1949.
STRAUCH, M., *Die Theologie K. Barths*. Strasbourg, 1924.
STREEDER, GERARDUS, *Een beoordeling van B. exegese van 1 Cor. 15*. Amsterdam, 1938.
TENUS, J., *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie*. (Publicado por A. Grillmeier y H. Bacht), Würzburg, 1954, t. III, p. 531-611.
THIELICKE, H., *Theologische Ethik*. 2. Vol., 1951-54, Tübingen.
TILLIC, P., *Was ist falsch in der "dialektischen Theologie"?* (Christliche Welt, 1936).
TÜCHLICHER, A., *Ein moderner Paulus Ausleger*, en "Christliche Welt", 34 (1920), 453 ss.
—*Professor K. Barth. Der Römerbrief*, 2.ª ed., en "Literaturzeitung", 47 (1922), col. 437 ss.
TRAUB, F., *Zum Begriff des Dialektischen*, (Z. Th. K. 1929), 380-8.
TRAUB, FR., *Die neue Fassung der Bartschen Dogmatik*. (Z Th. K. 193), 219-236.
—*Zur Frage der natürlichen Theologie*. (Zeitschr. f. syst. Theol. 1936).
ULRICH, HANS, *Das Transzendenzproblem bei K. B.* Tübingen, 1936.
VAN NIFTRIK, G. C., *Een Beroerder Israels. Enkele Hoofdgedaehten in de Theologie van K. B.* Nijkerk, 1948.
VAN TIL (C.), *The New Modernisme. An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*. Londres, 1946.
VOGEL, H., *Die Christologie bei K. Barth und E. Brunner*, en "Das Konzil von Chalkedon", t. III, p. 613-673.
VOLK, HERMAN, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth*. Eine philosophische Untersuchung. Würzburg, 1938.
VAN DER VAART SMIT, H. W., *Die Schule K. Barths und die Marburger Philosophie*, en "Kantstudien", 34, 1929, 333-350.

VISSER T'HOOFT, W. A., *Introduction a K. Barth*. (Extrait des Etudes Theologiques et Religieuses). Paris, 1928.
VOLK, H., *Die Kreaturauffassung bei K. Barth. Eine philosophische Untersuchung*. Würzburg, 1938.
WEBER, O., *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht in die Bände* I, 1-III, 4. Neukirchen, 1952.
WERNER, M., *Das Weltanschaungsproblem bei K. Barth und Albert Schweizer*. Bern, 1924.
—*Der protestantische Weg des Glaubens*, t. I, Bern, 1955, 814-861: die dialektische Theologie als Auflösung der Ritschlen Theologie.
WINGREN, G., *Gott und Mensch bei K. Barth*, en "Studia theologica", t. I., 1947, 27-53.
WOBBERMIN, G., *Richtlinien evangelischer Theologie zur Uberwindung der gegenwärtigen Krisis*. Göttingen, 1929.
WHITHOUSE, W. A., y SOUCECK, T. B., *The Christian View of Man. An Examination of K. Barths Doctrine*, en "Scottisch Journal of Theologie", Marzo, 1949, 57-82.
ZWICKER, H., *Reich Gottes. Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik*. Bern, 1948.

OBRAS DE EMIL BRUNNER

Die Absolutheit Jesu. (Vortrag geh. a. d. Aaraner Studentenkonferenz 1926), Berlin, 1926.
Die Bedeutung des Abendmahls. Bern-Leipzig, 1934.
Meine Begegnung mit der Oxforder Gruppenbewegung. Basel, 1933.
Die reformatorische Botschaft und die Wirtschaftsfrage, Bern, 1934.
Christenglaube in Kriegeszeit. Zürich, 1939.
Die Christusbotschaft in Kampf mit den Religionen. Stuttgart und Basel, 1931.
Denken und Erleben. Basel, 1919.
Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, 1921.
Um die Erneuerung der Kirche. Ein Wort an alle, die sie Lieb haben. Bern, 1934.
Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischtheologischen Ethik. Tübingen, 1932.
Die denkwürdige Geschichte der Mayflower Pilgerväter. Basel, 1920.
Christlicher Glaube nach reformatorischer Lehre. Stuttgart, 1926.
Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung. Bern, 1935.
Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. Tübingen, 1930.
Das Grundproblem der Ethik. Unveränderte Wiedergabe eines Vortrages vor dem zürcherischen Schulkapitel), Zürich, 1931.
Die Kerngedanken der Reformation. Bern, 1926.

Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi. Berlín, 1936.
Die Machtfrage. Zürich, 1938.
Der Mitler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tübingen, 1927.
Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz Zwischen moderner Religionsauffasung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen, 1924.
Natur und Gnade. Zur Gespräch mit Karl Barth. Tübingen, 1934.
Von den Ordnungen Gottes. Bern, 1929.
Philosophie und Offenbarung. Tübingen, 1925.
Eiserne Ration. Zürich, 1939.
Reformation und Romantik. München, 1925.
Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München, 1927.
Der Römerbrief. Ubers. u. ausgelegt v. E. B., Leipzig und Hamburg, 1938.
Schweitzerfreiheit und Gottesherrschaft. Zürich, 1939.
Sollen sie also untergehen? Ansprache... Zürich, 1934.
Der Staat als Problem der Kirche. Bern, 1933.
Die reformierte Staatsauffasung. Vort. vor d. Neuen Helvet. Ges. in Zürich, Zürich und Leipzig, 1938.
Der christliche Staatsmann. Zürich, 1934.
Die Unentbehrlichkeit des Alten Testamentes für die missionierende Kirche. Vortrag am Basler Missionsfest 1934. Stuttgart und Basel, 1934.
Das Vermächtnis Calvins. Bern, 1936.
Warheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über d. christliche Warheitverständnis. Berlin, 1938.
Vom Werk des heiligen Geistes. Tübingen, 1935.
Das Wort Gottes und der moderne Mensch. Berlin, 1937.
Kirche und Staat. Zürich, 1937.
Unser Bekenntnis zu Jesus Christus. Zürich, 1938.
Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. E. B., Zürich, 1950.
Das Argernis des Christentums. 5 Vorlesungen über den christl. Glauben, Zürich, 1957.
Christianity and Civilisation. London, 1948-1949.
Christlicher Existenzialismus. Zürich, 1956.
Fraumünster-Predigten. Zürich, 1953.
Gerechtigkeit. Eine Lehre von der Grundgesetzen der Gesellschaftsordnungen, Zürich, 1943.
Glaube und Ethik. Thun: Krebser, 1945.
Glaube und Forschung. Zürich, 1943.
Glaube und Wissenschaft. Winterthur, 1944.
Gott und sein Rebell. Eine theol. Anthropologie. (Bearb. u. hg. v. Ursula Berger-Bebhardt). Hamburg, 1958.
Gott ward Mensch. Predigt über Gal. 4, 4-7. Zürich, 1940.
Grundlagen christlicher Wirtschaftsordnungen. Zürich, 1942.
Der Kampf des Christen in der Gegenwart. Zürich, 1940.

Der Kapitalismus als Problem der Kirche. Zürich, 1945.
Die Kirche zwischen Ost und West. Stuttgart, 1949.
Komunismus, Kapitalismus und Christentum. Zürich, 1948.
Zur Lage und Aufgabe der Kirche in der Gegenwart. Zürich, 1940.
Vom ewigen Leben. (Aufl. 2), Zürich, 1951.
Die Lehre vom Heiligen Geiste. Zürich, 1945.
Die Menschenrechte nach reformierte Lehre. Zürich, 1942.
Das Missverständnis der Kirche. Zürich, 1951.
Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich, 1941.
Kants Schrift —Vom ewigen Frieden—. Zürich, 1944.
Die politische Verantwortung des Christen. Zürich, 1944.
Was hat America uns, was haben wir America zu geben? Zürich, 1945.
Fueter, K. Vier Einwände gegen das Christentum. M. e. Vorw. v. Emil Brunner. Zürich, 1943.
Kirche und Schule. Zürich, 1944.
Leenhardt, Franz. Der Protestantismus im Urteil der römisch-katholischen Kirche. M. e. Geleitw. v. Emil Brunner. Zürich, 1943.
Tornister-Bibliothek. Hg. v. E. Brunner, Zürich, 1940 ff.
Im Namen Gottes des Allmächtigen. (Vorträge von K. B.; E. Brunner; G. Thürer), Zürich, 1941.

Obras sobre Emil Brunner

Hubbeling, H. G., *Natuur en genade bij Emil Brunner. Proefschr-Godgeleerdheid Rijksuniv.* Groningen, 1956.
Schrotenboer, Paul, *A New Apologetics: An Analysis and Appraisal of the Eristic Theology of Emil Brunner.* Kampen, 1955.
Stolz, Wilhelm, *Theologisch-dialektischer Personalismus u. kirchliche Einheit. Aopologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie.* Freiburg (Schw.), 1953.
Szekeres, Attila, *De Stuctuur van Emil Brunners theologie.* Utrecht, 1952.
Volk, Herman, *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen.* Emsdetten, 1939.
Volken, Lorenz, *Der Glaube bei Emil Brunner.* Freiburg, 1947.

Obras de Oscar Cullmann

Le problème litteraire et historique du roman pseudo-clementin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judeo-christianisme. Strasbourg, 1930.
La signification de la Sainte-Cene dans le Christianisme primitif. Paris, 1936.
Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament. Strasbourg, 1938 (extrait de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1937, Nr. 5-6).

Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême. Neuchâtel-Paris, 1948. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 19-20).
Il cristianesimo primitivo e la civiltà. Aosta, 1950. (Extracto de la revista "Protestantesimo", fosc. 3, 1950).
Le culte dans l'église primitive. Neuchâtel-Paris, 1944. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 8).
Dieu et Cesar. Le procés de Jesus. Saint Paul et l'autorité. L'Apocalypse et l'etat totalitaire. Neuchâtel-Paris, 1956.
Jésus, serviteur de Dieu. Paris, 1950.
Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christl. Solidarität. Basel, 1958.
La maladie dans le Nouveau Testament. Paris, 1958.
La necessité de la théologie pour l'église selon le Nouveau Testament. Paris, 1957.
Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion. Leipzig, 1958. (Theologische Literaturzeitung, Jg. 83, Nr. 1).
Petrus-Jünger-Apostel-Martyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich, 1952.
Que signifie le sel dans le parabole de Jésus? (Les évangelistes, premiers commentateurs du Logion). Paris, 1957.
Die neuendeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen. Berlin, 1955.
Les Sacraments dans l'Evangile Johannique. La vie de Jésus et le culte de l'église primitive, 1951. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, n. 42).
La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Paris, 1953.
Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen und Kindertaufe. Zürich, 1948.
Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zürich, 1954.
Urchristentum und Gottesdienst. Basel, 1944. (2, Verm. Veränderte Aufl. Zürich, 1950.—3. Aufl. Zürich, 1956).
Weihnachten in der alten Kirche. Basel, 1947.
Temps et histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel-Paris, 1947.

Obras de Rudolf Bultmann

Festschrift R. Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht. Stuttgart-Köln, 1949.
Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, zu seinem 70. Geburtstag. Berlin, 1954.
Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion. Bremen, 1949.
Das Evangelium des Johann, erklärt von R. B. Göttingen, 1941.
Die Geschichte der Synoptischen Tradition. (3 ed. renovada), Göttingen, 1957.

Marburger Predigten. Tübingen, 1956.
Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes. Zu 2 Cor. 5, 1-5; 5, 11-6-10; 10-13; 12, 21. Uppsala, 1947.
Forschungen zur Religion und Literatur. hg. v. Rudolf Bultmann. Göttingen, 1903 ff.
Adolf von Harnack. Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum 50 Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudol Bultmann. Stuttgart, 1950.
Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung (Günther Bornkamm, Rudolf Bultmann, Friedrich Karl Schumann). Stuttgart, 1954.
Karl Jaspers, Rudolf Bultmann. Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.
Mythe et Nouveau Testament. Introduction a la pensée de R. Bultmann. Controverse entre K. Jaspers et R. Bultmann sur la demythisation du Nouveau Testament. (Introduction aux problèmes de la demythisation du N. T. par P. Barthel. Montpellier, 1954.
Soden, H. Urchristentum und Geschichte. Bd. 1 mit einem Vorw. v. R. Bultmann. Tübingen, 1951.
Die Frage der dialektischen Theologie. (ZZ 1926), 40-59.
Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen, 1929.
Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, en Z Th K. 1930, 338-364.
Neues Testament und Mythologie, publicado en Offenb. und Heilsgescheen (t. VII des Beiträge zur evangelischen Theologie), 1941, y reproducido en "Kerygma und Mythos" I. Hamburg, 1948; 2.ª ed. 1951.
Zum Problem der Entmythologisierung, en "Kerygma und Mythos", II, 1952.
Zur Frage der Entmythologisierung. Respuesta a Jaspers, en "Theologische Zeitschrift", 1954, 81-95.
L'interpretation du Nouveau Testament (colección de 8 artículos traducidos por O. Laffoucriere). Paris, 1955.
Analyse des ersten Johannesbriefes. Tübingen, 1927.
Die Erforschung der synoptischen Evangelien. Giesen, Töpelmann, 1925.
Aus der Welt der Religion. (Neutestamentliche Reihe, H. 1).
Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F. Heft 12. 2.ª ed. elaborada de nuevo. Göttingen, 1931.
Der Religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium. Göttingen, 1923.
Römer 7 und die Anthropologie des Paulus. Giessen, Töpelmann, 1932.
Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, n. 13).
Neue theologische Grundrisse. hg. von Rudolf Bultmann. Tübingen, 1933 ff.

Obras sobre Rudof Bultmann

MARLE, R., *Bultmann et l'interpretation du N. Testament.* Paris, 1956, Cf. la bibliografía citada en la obra de Marlé.

OTT, HEINRICH. *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Tübingen, 1955.

SCHNEIDER, T., *Mort de Christ et mort de l'homme selon les Evangiles synoptiques et l'Apotre Paul avec l' interpretation de ces notions chez Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann et Oscar Cullmann.* Neuchâtel, 1949.

SCHNÜBBE, OTTO, *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Göttingen, 1959.

SIEGFRIED, T., *Das Wort und die Existenz.* Bd. 2. Gotha, 1933.

WALLENWEIN, HERMANN, *Zum Problem einer Existenz-Theologie.* (Dargestellt u. erörtert an R. B. "Glauben und Verstehen", Heidelberg, 1938.

INTRODUCCION

Una mirada hacia el pasado

No pretendo extenderme aquí en un estudio detallado de la evolución del protestantismo a través de sus diversos estadios históricos. Pero ciertas noticias ideológicas del pasado facilitarán notablemente la comprensión de los autores cuyo pensamiento escatológico voy a exponer.

Los principales momentos de la teología protestante son los siguientes: el tiempo de la reforma; el período de la teología liberal; y, finalmente, nuestro siglo con el movimiento decisivo de la teología dialéctica.

Podríamos ante todo preguntarnos si esos tres momentos forman parte de una misma escuela de pensamiento teológico o, por el contrario, constituyen tres estadios específicamente distintos. Es innegable el parentesco interno que vincula entre sí a los momentos mencionados. El mismo K. Barth, a pesar de sus discrepancias de los reformadores, tiene la pretensión de encarnar lo específicamente protestante (1). ¿Cuál es el vínculo de unión? Prescindiendo de otros aspectos que también confieren un carácter unitario al protestantismo, hay uno decisivo que se halla en el mundo protestante de todos los tiempos, a saber, la llamada profética del primer reformador. Ante la situación religiosa de finales de la Edad Media —con su nominalismo, ascética fugitiva del mundo

---

(1) Cfr. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie.* (Köln und Olten, 1951), 30-32.

y movimiento reaccionario contra la jerarquía eclesiástica (2), con su devoción externa, secularización de la Iglesia y teología desvanecida (3)—, la reacción primaria de Lutero fue una afirmación de Dios, de un Dios que no se ata a la actuación del hombre, a sus organizaciones, a sus esfuerzos. Fue un intento de una vivencia más personal, más interior, del Cristianismo, centrada en el acto más subjetivo de todos que es la fe. Los reformadores acentuaron, por una parte, el "solus Deus" y, por otra, elaboraron una teología esencialmente antropológica, fundada en la subjetividad humana.

¿Cuál era el aspecto decisivo, el motivo teológico o el antropológico-subjetivista? De acuerdo con K. Barth, diremos que lo primario fue la afirmación de Dios con su libertad y voluntad soberanas, con su actuación totalmente gratuita; y que Lutero, al concentrar tan intensamente la atención en la fe fiducial, no era consciente de que con ello se desviaba de su propia ruta. Por el hecho de situar en primer plano el problema de la justificación, en lugar de seguir rigurosamente el camino emprendido —a saber: el que va de Dios al hombre—, el reformador cometió una falta de lógica y, con su excesiva insistencia en la fenomenología de la fe, puso el primer presupuesto para la teología liberal.

El móvil primario de la reforma luterana (solus Deus) está envuelto en una filosofía nominalista (4) que, sobre todo en el problema de la justificación, ha influído poderosamente en la imposibilidad de comprensión entre católicos y protestantes. La negación del valor de los conceptos universales y la afirmación de la voluntad incondicional de Dios, la cual no está ligada a ningún orden metafísico, juegan un papel importante en la formulación del "simul iustus et peccator" y en otros puntos de la teología luterana.

El segundo de los grandes estadios del protestantismo, —en el cual, las verdades religiosas se convierten en el patrimonio pro-

(2) W. Bremi, *Der Weg des protestantischen Menschen* (1953), 14-22.

(3) H. Küng, *Die Lehre K. Barths und eine katholische Besinnung.* (Paderborn, 1957), 24-25.

(4) Cfr. Bihlmeyer-Tüchle, *Kirchengeschichte,* (ed. 16, Paderborn, 1959, t. 3), 7 ss.

pio de la razón, la ética es considerada como encarnación de valores absolutos, el hombre queda envuelto en un esplendor divino y la revelación es sometida a una norma racional— es opuesto al protestantismo original, pero tiene a su vez cierto parentesco interno con él. Prescindiendo de otros puntos de contacto, destaquemos uno que es primordial: el criterio subjetivo de la fe. La teología liberal creció al amparo de la filosofía moderna. Descartes y Kant, de un modo semejante al de Lutero, con su desconfianza en la función intencional del entendimiento, quedaron encerrados, prisioneros, en su propia vivencia interna. Si bien ellos, influídos todavía por la fe, conservaron la convicción de un Dios transcendente, sin embargo trazaron un sendero que, al atenuarse progresivamente la voz de la revelación, conduciría a la pérdida total de la transcendencia de Dios. En efecto, la filosofía terminará en una absolutización del yo; y paralelamente la teología protestante, a base de la vivencia fenomenológica de la fe fiducial y alentada por la filosofía, desembocará (aunque no en todos sus representantes) en un Dios que es una prolongación del hombre, en un diálogo del hombre consigo mismo, en el sentimiento de infinitud de Schleiermacher. El criterio subjetivo de la reforma condujo —a través de una lógica interna— a la teología liberal, pero ésta olvidó el móvil primario de los reformadores: el "solus Deus". Hay, por tanto, una clara conexión entre ambos estadios y a su vez una fuerte oposición: conexión en el criterio subjetivo —no primario pero importantísimo— y oposición en cuanto el liberalismo teológico olvidó la verdadera transcendencia de Dios.

En el tercer período —el de la teología dialéctica— atenuando mucho el aspecto subjetivo de la fe y resaltando su transcendentalismo, se intentará hallar nuevamente el cauce auténtico del protestantismo.

Para comprender el cambio operado por el movimiento de la teología dialéctica, hemos de recordar algunos rasgos del liberalismo teológico, reinante desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta principios del XX. Una persuasión fundamental domina a aquel mundo amplísimo de hombres cargados de convicción científica, que crearon la cultura religiosa del tiempo mencionado: la de que todo, sin excepción de Cristo, debe justificarse ante la

sacrosanta razón humana. Jesús de Nazaret quedó reducido a un representante más —ciertamente el prototipo— de lo religioso universal de la humanidad. El respeto tradicional a Cristo retardó el proceso de desvirtuación de su persona, pero no llegó a detenerlo. Lo que sí estuvo fuera de discusión en todo tiempo fue su condición de supremo genio religioso de la humanidad; e incluso, los representantes del liberalismo se resistieron durante largo tiempo a admitir que Cristo hubiera sido víctima de ningún error, pero llegó un momento —el de la escatología consecuente— en que esto segundo ya no quedó a salvo.

Toda la gama extensísima de estudios históricos de los teólogos liberales pretendió hallar una explicación humana de Jesús. La escatología fue el principal foco de problemática cristológica (5): y, en concreto, el sentido mundano o transcendente del Reino de Dios en la mente de Cristo, el sentido puramente literario o realista de las expresiones que se refieren al final del mundo y la convicción o no convicción de Cristo de que este final estaba próximo.

Todos coincidían en que el mensaje de Cristo se halla envuelto en una literatura eminentemente apocalíptica y en que el final predicho no se cumplió (en el caso de que Cristo lo predijera realmente). Pero fue objeto de fuerte discusión la cuestión de si Cristo estuvo convencido de que el mundo terminaría pronto o bien las frases pronunciadas por El y relacionadas con este punto no eran más que un medio de expresión.

Se pronunciaron en favor de la segunda solución: Holzman, Weizzäckel, Bousset (6), T. Welhausen, E. Schürer, W. Heitmüller. También Harnack puede incluirse en este grupo, por su insistencia en el elemento interno del Reino de Dios: la fuerza divina en el corazón del hombre, el sentimiento de filiación, el amor (7).

(5) La amplitud de esta problemática escatológica aparece en la obra citada de F. Holmström, *Das eschatologische Denken...* Holmström divide su estudio en tres épocas: 1. Epoca histórica, 29-176; 2. Epoca suprahistórica, 177-348; 3. Intento de síntesis, 349-416.

(6) Bousset admite que Cristo compartió las representaciones de su tiempo, pero, según él, lo hizo solamente para resaltar su importancia en el presente, p. e., la de "Hijo del Hombre" para indicar que está más cerca de Dios que cualquier otro hombre, es decir, su conciencia mesiánica.

Holmström (o. c., 47 ss.) centra la discrepancia de los tres grupos mencionados en los siguientes puntos: Reino de Dios, conciencia mesiánica de Jesús y Cena. Los que opinan que la escatología es solamente una forma de

Los que defienden la tesis escatológica, interpretan mejor el sentido de las palabras de Cristo, pero resaltan demasiado la inminencia del final según la mente de Jesús. Al no cumplirse el final próximo que —según ellos— Cristo había predicho, los defensores de esta tesis hacen de El un soñador apocalíptico, aunque independientemente adopten muchos valores (de tipo humano-filosófico) del mensaje de Jesús. La tesis escatológica tuvo el arrojo de romper con el respeto tradicional a Cristo, por el cual todos se resistían a admitir que una convicción fundamental de Jesús fuera falsa. La defendieron: W. Baldensperger, Fr. Spitta y, principalmente, Juan Weis y A. Schweitzer.

Weis se opuso a la interpretación intramundana del Reino de Dios. Este tiene un sentido transcendente: es un reino lleno de todo bien y de toda felicidad que ha de venir después de una catástrofe cósmica. Las exigencias éticas de Cristo tienen un sentido transitorio: su cumplimiento condiciona la entrada en el Reino.

Reviste un interés especial la figura de A. Schweitzer. Comienza mostrando el fracaso de la investigación del siglo XIX sobre la vida de Jesús. Según él, los investigadores de este siglo fueron incapaces de sintetizar la doctrina de Cristo desde un pensamiento central que, si bien conocieron, no se atrevieron a aceptar,

expresión literaria, interpretan que el Reino tiene un sentido presente, de renovación interior, creen que la conciencia mesiánica de Jesús no tiene una transcendencia suprahumana y conciben la Cena como un símbolo de fraternidad intramundana.

(7) Para Harnack, el mensaje supratemporal del Cristianismo es la fe en el Resucitado, como expresión de lo que fue para los discípulos y sigue siendo hoy: la fuerza y la vida indestructibles que brotan del Crucificado, venciéndolo todo. El aspecto dramático de la escatología es una indumentaria literaria que Cristo tomó de su ambiente cultural, siendo por tanto mutable con el tiempo. Cfr., especialmente, sus obras: *Dogmengeschichte* (1886); *Das Wesen des Christentums* (1900. Colección de lecciones dadas en la Universidad de Berlín, entre 1899 y 1900).

a saber: la esperanza del final inmediato: Jesús compartió la apocalíptica judía posterior. La designación "escatología consecuente" se debe al argumento central de Schweitzer: por el hecho de que la esperanza escatológica de Cristo no se cumplió, debe concluirse que Jesús estaba realmente convencido de la proximidad del fin, pues carecía de sentido el que los discípulos le atribuyeran falsamente una profecía no realizada. Así rompe con su maestro Holzman en la exégesis de los capítulos X-XI de San Mateo, que Schweitzer tiene por auténticos. El Reino de Dios, del que allí se habla, no es algo intramundano, no es la Iglesia, o una cultura futura, o un estado del corazón de los creyentes. El Reino está próximo, la semilla está echada, pero no ha venido todavía. Cristo espera una catástrofe próxima, después de la cual ha de venir el Reino. Todo lo condiciona a esa realidad futura: tanto su ética escatológica —destinada solamente a introducir en el Reino—, como su autoconciencia mesiánica. Aunque El no es todavía el Mesías, lo será pronto; está destinado a ser el Hijo del Hombre. Pero la realidad de Cristo terminó con el grito de desesperación en la cruz. Solamente queda su valor religioso para nuestra vida presente. Bajo este aspecto, Schweitzer comparte la idea liberal: Cristo es una personalidad religiosa extraordinaria, aunque no pasa de ser hombre. En su "Paulusmystik" ve el mensaje central de San Pablo en el pensamiento de estar con Cristo y de compartir su espíritu. Y éste es también el Cristianismo que retiene Schweitzer. Por encima de las representaciones escatológicas (a las que ya no concede una importancia tan decisiva en el pensamiento de Jesús) está el espíritu de Cristo que el mundo de hoy debe aceptar, sin admitir por eso el elemento apocalíptico, pues éste es marginal. Jesús nos llama de la existencia humana a la divina. En su espíritu hay que superar el del mundo. Para Schweitzer, Cristo sigue siendo la más alta personalidad religiosa. Ante la amenaza atómica, ante las guerras, continúa predicando un optimismo basado en la convicción cristiana y no precisamente en la realidad externa (8).

(8) Cfr. *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis* (1901); *Geschichte des Lebens Jesu Forschung*, (Tübingen, 1913, reedición corregida de *Von Reimarus zu Wrede*, 1906); *Paulusmystik*, (Tübingen, 1930).

En el fondo, ninguna de las dos tesis retiene —una vez interpretado el mensaje de Cristo— un futuro temporal y transcendente. Sus representantes derivan más bien hacia una solución de tipo panteísta: inmanencia intramundana o huída hacia la inmortalidad en un ser atemporal; en el mejor de los casos defienden la inmortalidad individual del alma.

Dentro de esta tónica inmanentista, no faltaron intentos de dejar a salvo el carácter absoluto del cristianismo, frente al relativismo al que queda sometido cuando se hace de él un caso más de lo universal humano.

El mejor exponente de este intento fue E. Troeltsch. Pero, al pretender legitimar la superioridad absoluta del cristianismo desde un punto de vista filosófico, se quedó en una solución muy precaria. Dados los influjos que obraban en él: kantianos, neoplatónicos, neokantianos e idealistas (en su derivación historicista), no logró mostrar el verdadero carácter absoluto del cristianismo. Troeltsch, dentro del mundo de valores de los que según él es portadora la historia, concede ciertamente el rango más alto a la religión, y entre las religiones a la cristiana, pero al intentar demostrarlo por la vía de los hechos (porque ha dominado la cultura más alta del mundo, que es la europea), no supera el relativismo histórico y, prácticamente, el cristianismo que nos presenta ve reducida su misión a difundir la cultura. La escatología cristiana no es más que la suprema vivencia religioso-cultural aportada por el cristianismo. La idea del final de los tiempos se funda —según Troeltsch— en la tendencia del hombre a desdoblar en una prioridad y en una posterioridad temporal aquello que en realidad es un rango más o menos alto en la escala del ser y de los valores. El auténtico carácter escatológico del cristianismo está en su relación histórica a lo absoluto, en la medida en que esto aflora en medio de la historia (9).

(9) La idea de que el valor de lo histórico o relativo está en su relación a lo atemporal o absoluto, bajo el influjo de Kant, es expuesta con toda claridad por Windelband en 1883. Esa idea perdura todavía en la primera época de Barth, de Brunner y de Althaus, a los que lleva a rechazar la escatología temporal, pues, movidos por el pensamiento de que cada época tie-

Fue más positivo el pensamiento de E. Billing y de Martin Kähler. Billing resalta de nuevo el valor de la historia como conducto de salvación. Es necesario tomar parte en el movimiento histórico para participar en lo suprahistórico. El motivo de la fe es el Cristo glorioso (suprahistórico), pero no podemos llegar a El sin recurrir al Cristo histórico (10).

Kähler se rebela contra la imagen de Jesús reinante en la teología liberal, la cual —a su juicio— no es histórica (11). Con el material de los evangelios no se puede reconstruir una biografía de Jesús. Pero lo importante es el Cristo de la fe, el Resucitado, cuyas obras perduran hasta nuestros días y dan testimonio de la acción redentora del Cristo histórico. No tenemos más acceso a Cristo que el de la fe. Se debe a Kähler la introducción de la idea "übergeschichtlich", para designar que los valores universales no son una idea abstracta, sino el Cristo viviente. Desde la fe se acerca al Cristo histórico. A través de ella queda valorado lo histórico y lo suprahistórico. La revelación está ligada a la historia y sólo a través de ésta podemos alcanzar lo suprahistórico. Y como el crucificado es el mismo que el resucitado, en cuanto llega a nosotros el resucitado por su verticalidad suprahistórica, nos llega también la redención histórica. Estos dos aspectos no se identifican, pero de la unión de ambos surgen los valores religiosos universales que están presentes en la historia. Cristo abarca el tiempo y la eternidad. El tiempo, más limitado que la eternidad, es el lugar donde se manifiesta parcialmente lo suprahistórico. La Parusía es, por tanto, presente y futura, pues no se vierte plenamente en el presente (12).

Kähler inició un camino que podría conducir a una solución

---

ne una relación inmediata a la eternidad, no admiten que algunos momentos estén más próximos a su fin.

El pensamiento de Troeltsch sólo es posible a base de la tradición del siglo XIX, a base del optimismo histórico de Hegel, de Leibniz, de Goethe, Kant, Schiller..., con su ilusión del progreso continuo. Como veremos, las guerras mundiales cambiaron la perspectiva.

(10) HOLMSTRÖM, o. c., 103-113.

(11) En su obra, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, (1892).

(12) HOLMSTRÖM, o. c., 160-162.

del problema (pasado, presente y futuro de la redención) y que ha ejercido ya su influjo en algunos autores, por ejemplo, en Althaus, al intentar una síntesis del aspecto presente y futuro de la Parusía.

Estos son, sumariamente, los antecedentes que debemos tener en cuenta para comprender con qué mundo teológico se enfrentaron, sobre todo, K. Barth, E. Brunner y R. Bultmann, los cuales recibieron las ideas expuestas durante un período importante de su estudio de la teología. En concreto Barth y Bultmann se imbuyeron de la mentalidad liberal durante su época de formación teológica en Marburgo, principal centro entonces de neokantianismo y de crítica liberal, donde oyeron a W. Herrmann (13), que les introdujo en el pensamiento kantiano. Cada uno tiene su "curriculum vitae" individual, pero hay un buen lastre de pasado filosófico-teológico que es común a todos.

A partir de la primera guerra mundial cambiaron muchas circunstancias (14). Las catástrofes de la guerra pusieron fin al optimismo histórico; es significativa la obra de Spengler "Untergang des Abendlandes". El comunismo trajo la crisis del liberalismo. En todos los campos de la ciencia se introdujo una tendencia a-racional: vitalismo, espiritismo, psicoanálisis, expresionismo en el arte. En filosofía, se rompió con la anterior especulación atemporal y se dejó paso a una vivencia del tiempo: vitalismo de Nietzsche, de Bergson, de Spengler; Minkowski y Einstein publicaron su teoría de la relatividad del tiempo. En teología, las catástrofes mundiales crearon un clima propicio para la escatología y para revalorizar la transcendencia divina. Así nació la teología dialéctica, que tanto resalta la transcendencia de Dios (el "ganz anderes"). En armonía con la tendencia general, se dió un fenómeno de retorno a las fuentes clásicas: Lutero y la Biblia. Además, la teología no podía seguir siendo un juego académico; frente al ateísmo creciente debía situar a los hombres ante la decisión de la fe.

---

(13) E. BOUILLART, *Genèse et évolution de la Théologie Dialectique*, (Aubier, 1957), 80 ss., 190 ss.

(14) HOLMSTRÖM, o. c., 179 s..

La aversión al racionalismo y al idealismo de los siglos anteriores explica la complacencia con que en aquellos años comenzó a resaltarse lo irracional, lo paradójico en la fe. Y el retorno a la Biblia, junto con la oposición al individualismo anterior, explican igualmente el cambio producido en la escatología: perdió adictos la concepción dicotómica (con lo cual decreció en interés la salvación individual, directamente relacionada con la inmortalidad del alma) y volvió a ponerse en primer plano la resurrección y el aspecto colectivo de la redención.

La teología dialéctica trajo también un matiz intelectualista (propicio a la doctrina) frente al sentimentalismo de Schleiermacher, como se pone de manifiesto en las dogmáticas, p. e., de Barth y de Brunner.

Pero el influjo de Platón, de Kant y de la filosofía de los valores no fue superado plenamente desde el principio, desembocando los sometidos a esa herencia ideológica en una escatología atemporal que se proyecta verticalmente sobre cada momento histórico. Es innegable el actualismo que esto da a la escatología, pero de ese modo no se logra una valoración de lo temporal. El presente aparece como una forma impura e inauténtica que hay que superar en el más allá.

En la primera época de los participantes en el movimiento de la teología dialéctica podemos notar tanto una fuerte reacción frente al pasado como una ligación a los pensamientos filosóficos del mismo. El desarrollo ulterior de su obra, lo veremos a continuación.

PRIMERA PARTE

Exposición de la escatología protestante en la actualidad

Capitulo Primero

PAUL ALTHAUS

Articulo I

EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO ESCATOLOGICO

Circunstancias historicas e ideologicas

Althaus desarrolla sistemáticamente su pensamiento escatológico en la obra "Die Letzten Dinge". A lo largo de seis ediciones de la misma, oscila con incertidumbre entre las dos interpretaciones posibles de la escatología: presencia filosófico-mística o futuro temporal. La primera interpretación dominaba su pensamiento en 1922, fecha en que editó su tratado sistemático. En la edición de 1956 prevalece la interpretación temporal, aunque perdura en gran parte su especulación axiológica.

La obra de Althaus es posterior a la primera guerra mundial y delata las circunstancias anteriormente mencionadas. Se nota la vuelta a Lutero y a la Biblia; previniéndonos, sin embargo, contra un biblicismo exagerado, contra una mera repetición de imágenes bíblicas. Althaus no sólo quiere edificar su escatología sobre la palabra bíblica, sino también —y principalmente— sobre el hecho de la resurrección de Cristo (1). La fidelidad a la Biblia le obliga a introducir en su obra el aspecto temporal de la escatología.

También se refleja en él la crisis del idealismo y del optimismo histórico; elimina todo aquello que pudiera tener la aparien-

---

(1) *Die Letzten Dinge,* (6 ed.), 65 ss.

cia de una realización progresiva del cristianismo en la historia.

La publicación del comentario de la Carta a los Romanos de K. Barth ejerce un doble influjo en Althaus: positivamente, por el pensamiento atemporal de esta obra; y negativamente, por la reacción contraria que provoca en Althaus el "no" rotundo de Barth a todo lo humano y cultural. A diferencia de Barth, él incorpora a la ética la filosofía de los valores; aunque se distingue, por ejemplo, de Troeltsch en que Althaus resalta el carácter personal de los mismos: se trata de la vivencia del Absoluto y no de lo absoluto. Además, la filosofía no es un factor puramente natural, sino un valor religioso que parte siempre de una revelación positiva. Todas las religiones —fuente principal de filosofía— tienen su origen en una revelación positiva que éllas conservan fragmentariamente. Aunque no puedan equipararse al Cristianismo, sin embargo, las diversas religiones son una búsqueda, una pregunta consciente o inconscientemente dirigida a la revelación definitiva en Cristo (2). Consecuentemente, Althaus no habla de lo natural sino de lo positivo revelado, no usa el concepto de "absoluto" sino el de "Dios personal y transcendente", quedando intacta, sin embargo, la valoración positiva de todo lo humano. Por eso, une en su obra los restos de la revelación primitiva y la revelación cristiana, distinguiendo un aspecto "axiológico" y otro "teleológico" de la escatología. El término "axiológico" designa la experiencia mística de valores religiosos, propios de la filosofía; y con la palabra "teleológico" designa la orientación del Cristianismo hacia el fin temporal de la historia. Haciendo una concesión a las críticas de su obra, en las ediciones posteriores cambia estas expresiones por las de "presente y futuro" (Bleibendes und Kommendes) de la escatología cristiana. Sin embargo, el aspecto axiológico queda intacto en la palabra "Bleibendes" que sigue designando una experiencia de valores absolutos, aunque despojados de todo carácter panteístico (3). Según Althaus, en la "filosofía de los valores" se trata de la experiencia de valores últimos, absolutos, y en la escatología cristiana se

(2) *Dog.* I, 45-73.

(3) *Die L. D.* (1 ed.), 18-21; (6 ed.), 18-19.

trata de la experiencia del Dios personal (4). Desde su primera edición del tratado, ha ido intentando una síntesis de ambos aspectos de la escatología, pero hay en él una falta de valoración del tiempo que le impide una reivindicación plena del aspecto teleológico. Sobre todo en su primera edición, el tiempo no es más que el lugar donde aspiramos a lo eterno transcendente (5) y la redención definitiva equivale a la supresión de la forma temporal. Según Althaus, el tiempo sólo es capaz de aquellas apariciones de Cristo en las que El se manifiesta bajo la forma de anonadamiento (Erniedrigung), pero no de sus apariciones gloriosas: Resurrección, Transfiguración, Parusía; todo esto es eternidad.

En la primera edición de su obra, Althaus está notablemente influido por Windelband y por la filosofía de los valores de Troeltsch, aunque —como dije antes— resalta mucho más que éste el carácter personal de Dios. Acepta decididamente la idea de atemporalidad de Windelband. Bajo su influjo divide el ser en la forma atemporal de Dios y en la temporal del hombre, caracterizada por nuestra presente vivencia del mundo. Apenas hay entre éllas un punto de contacto y, si bien habla a veces de la irrupción del más allá en nuestro mundo, se trata en realidad de una superposición de estratos ontológicos o de una supresión de la forma del tiempo presente. Entre las dos orillas del ser reina una antítesis irreconciliable. El tiempo presente se identifica con la forma de pecado, de aparición y desaparición, de vacío, de inestabilidad, que caracteriza a nuestro mundo. La eternidad, en cambio, es la forma de gloria, de plenitud, de crecimiento sin disminución, que caracteriza a la vivencia del ser en el más allá. La manifestación plena de la eternidad equivale a la supresión del tiempo.

Althaus adopta también la idea kantiana del tiempo "como vivencia subjetiva del ser limitado". La temporalidad es una forma real: lo pasajero, lo mortal, lo incierto...; pero en cuanto "duración" no es más que una vivencia subjetiva de la parcialidad y de

(4) *Die L. D.* (6 ed.), 18.

(5) *Die L. D.* (1 ed.), 95-100 .

la inestabilidad del ser. El ser auténtico es atemporal y simultáneo. Lo que aquí se vive parcial y sucesivamente, en Dios es una realidad simultánea, sin antes ni después. La vida implica actividad, pero no duración. La forma de tiempo y la de eternidad se fundan en la constitución del sujeto que tiene la vivencia del ser. Dios y el hombre experimentan una misma cosa de dos modos diversos. Dios tiene una vivencia eterna tanto del mundo histórico como del transcendente. En el verdadero mundo ontológico no existe el futuro; allí cada ser está siempre presente en el resto de los seres. Lo temporal bordea constantemente las costas de la eternidad, mas para vivir en élla hay que deshacerse de la sensación de tiempo. El hombre pasa a la forma eterna, a la mansión del ser auténtico, desprendiéndose en la muerte de su forma de vivencia temporal. De lo dicho se desprende que la Resurrección, la Parusía..., siendo realidades pertenecientes al mundo del ser auténtico, al reino de la eternidad, no pueden darse en el tiempo. El hombre no puede experimentarlas sin haberse trasladado antes al más allá. Pero en la eternidad no se desmembran los momentos —ni las vivencias de los mismos— en un antes y en un después. Por esto, al querer revalorizar —sobre todo en las ediciones posteriores— el aspecto temporal de la escatología, Althaus se encuentra ante un dilema al que todavía no ha dado una solución plenamente satisfactoria, a saber: dada su negación de la inmortalidad del alma, si afirma que la Parusía es futura —temporalmente hablando— la redención queda desplazada a un término indefinido; y, si recurre a la atemporalidad de la Parusía (para resaltar la inminencia de la salvación), perece el aspecto temporal de la escatología.

Althaus bajo el predominio del suprahistoricismo

Cuando Althaus editó por primera vez "Die Letzten Dinge" (1922), tenía ya la preocupación de valorar la perspectiva temporal de la Biblia, pero había en él un claro predominio del pensamiento atemporal. El justifica la introducción del aspecto axiológico en su escatología a base de la idea de una revelación primitiva, fragmentariamente conservada en las diversas religiones

(6), de donde la filosofía ha tomado una buena parte de sus propios valores. De ahí que distinguiera un motivo "axiológico" de la escatología —peculiar de la revelación primitiva y caracterizado por la vivencia de valores absolutos—, y otro motivo "teleológico", propio de la Biblia y caracterizado por la orientación hacia el final de los tiempos. Pero, en realidad, bajo el término "axiológico" latía la filosofía de los valores de Troeltsch y la atemporalidad de Windelband. Y el influjo de éstos era tan fuerte que el futuro temporal carecía de objeto propiamente dicho y quedaba reducido a una mera forma de expresión. El objeto auténtico de la escatología era el ser absoluto que percibimos parcialmente en medio de lo temporal, bajo la vivencia de los valores religiosos. A esa "presencia de lo absoluto atemporal en medio de la relatividad histórica", —adoptando una palabra de Kählers—, la llamaba "übergeschichtlich" (suprahistórica). La traslación al más allá consistía —para el Althaus de aquella época— en la supresión de la limitación que la existencia temporal implica, para entrar en la vivencia plena de la norma, del valor ideal, del ser absoluto.

El concepto que Althaus tenía de Dios era ciertamente personal; pero hablaba, tanto de El como de la revelación cristiana, en términos (y conceptos) tomados de la filosofía de los valores. La escatología estaba, por tanto, orientada local (aquí-allá) u ontológicamente (ser ideal-ser relativo), y no temporalmente (presente-futuro). En consecuencia, la muerte individual revestía mayor interés que el final de la historia. Hablaba ciertamente del sentido colectivo de la escatología cristiana, pero su pensamiento estaba centrado en la vivencia personal de la revelación, parcial aquí —a causa de nuestra complexión temporal— y completa en el más allá. La redención definitiva consistía solamente en la superación del obstáculo que nos impide una experiencia plena del valor ideal, a saber, nuestra forma temporal, caduca, limitada.

El suprahistoricismo de Althaus se manifiesta igualmente en su distinción entre "Weissagung" y "Wahrsagung" en la Biblia: las profecías bíblicas, más que una predicción de hechos histó-

(6) *Dog.* I, 45-73.

ricos, pretenden simbolizar verdades eternas. Esto indica que todavía en 1926 andaba rozando la época liberal, en la que los hechos del cristianismo eran concebidos como un símbolo de verdades eternas (7).

En el párrafo siguiente vamos a constatar un proceso de evolución del pensamiento escatológico de Althaus, a través del cual, si bien la idea —dominante en la primera edición (8)— de que la Parusía es atemporal y está igualmente presente en todos los momentos del tiempo no llegará a desaparecer plenamente, sin embargo, será puesta a servicio del pensamiento bíblico.

Atenuacion del suprahistoricismo

En la segunda edición de la obra "Die Letzten Dinge" (1924) prevalece aún el pensamiento atemporal, pero está más atenuado. La tercera edición (1926), en la que incorpora una colección de escritos anteriores (9), aparece parcialmente modificada, notándose en ella la transición del suprahistoricismo decidido a una mayor valoración de la historia de la salvación. Este cambio es más sensible todavía en la cuarta edición (1933).

Desde la tercera edición resalta el aspecto colectivo de la escatología; sin embargo, retiene la idea de la "eternidad atemporal" y enseña que la entrada en la eternidad es conjunta para todos solamente por una sensación de simultaneidad (Gleichzeitigkeit). La Parusía es algo real, pero se mantiene en la afirmación (incluso en la última edición) de que es una realidad eterna y no puede, por tanto, suceder en el tiempo. Dada su concepción del tiempo, desde el momento en que Cristo se nos aparezca en su gloria, estaremos ya en la eternidad.

Pero la afirmación de que la entrada simultánea en la eternidad sea una mera sensación ya no es totalmente decidida. Al vacilar sobre esa idea, se le plantea el problema del estado inter-

(7) *Die L. D.* (3 ed., 1926), 78.
(8) *Die L. D.* (1 ed., 1922), 82.
(9) *Heilsgeschichte und Eschatologie*, 1924. Cfr. 3 ed., 83, 185. Cfr. también F. Holmström, *Eschatologische Denken der Gegenwart*, (Gütersloh, 1936) 215 s.

medio entre la muerte individual y la resurrección colectiva; estado que concibe como "muerte total" o como "sueño". Y con ello queda más acentuado el final colectivo (10).

Evidentemente se ha operado un cambio: comienza a quebrarse el individualismo de la salvación y pasa a primer plano el aspecto colectivo de la Iglesia.

Aunque la línea vertical (Parusía eterna) no haya desaparecido todavía, se esfuerza, sin embargo, en introducir la horizontal (temporal); así, por ejemplo, afirma que la Parusía es el verdadero punto final de la historia (11).

También perdura la polaridad "axiológico-teleológico", pero acentúa mucho más el aspecto teleológico (12) y el sentido intrínseco de la actividad histórica (13). E, incluso, aun siendo todos "últimos tiempos", hay algunos que lo son de un modo especial.

No obstante, quedan en él todavía muchos restos de pensamiento atemporal. El principio y el final de la historia narrados en la Biblia, han de entenderse como verdadero principio y fin, pero no como un tiempo original y final (14). Dice, además, que la proyección cristiana hacia el futuro significa que siempre habrá nuevas generaciones con la relación "tiempo-eternidad" (15). Y, con el fin de excluir un proceso inmanente (de tipo panteísta) en la historia (16), rechaza el que en los signos del final se trate de una sucesión de acontecimientos; se trata más bien de características perennes de la existencia de la Iglesia.

Es indudable que sobrevive todavía su tendencia al suprahistoricismo, según se refleja en sus palabras: "cada ola del tiempo azota la eternidad" (17).

(10) *Die L. D.* (3 ed.), 35, 43-48, 49-52, 84, 98; 4 ed. (1933), 135-152. Para una comparación con la época anterior, Cfr. 1. ed., 49 ss. 142.
(11) *Die L. D.* (3 ed.), 178.
(12) *Die L. D.* (3 ed.), 175-177, 185.
(13) *Die L. D.* (3 ed.), 176.
(14) *Die L. D.* (3 ed.), 77-78, 91-96.
(15) *Die L. D.* (3 ed.) 142-143.
(16) *Die L. D.* (3 ed.), 151 ss.
(17) *Die L. D.* (3 ed.), 174.

Ultimo periodo de la escatologia de Althaus

A partir de la cuarta edición de su obra, ha quedado esencialmente estabilizado el pensamiento escatológico de Althaus. Algunos artículos posteriores matizan mejor, pero no alteran fundamentalmente el pensamiento expuesto en la misma.

Comparada con la tercera, la cuarta edición (1933) aparece notablemente renovada. El aspecto "teleológico" (por lo menos en la intención del autor) predomina sobre el "axiológico"; y esos mismos términos son suplantados por la expresión "presente y futuro de la escatología". Sigue teniendo en cuenta las diversas fuentes de escatología, pero la filosofía está relegada a segundo término.

Aun cuando no ha desaparecido la orientación vertical de la historia, con la consiguiente simultaneidad del más allá respecto a los diversos momentos del tiempo (18), sin embargo, logra comunicarle un movimiento horizontal. La Parusía no será un fenómeno histórico; pero, desde nuestro punto de vista temporal, la entrada en la eternidad ha de demorarse para todos hasta el final de la historia. Y, por tanto, humanamente debe decirse que las últimas generaciones estarán más próximas a la Parusía y a la resurrección. Pero, en sí mismas, la Parusía y la resurrección no son sucesos temporales; tesis que sostiene todavía en la edición de 1956: "No puedo retractar la tesis de que la Parusía y el juicio no son un suceso del final de la historia, sino el hecho que le ha de poner fin" (19). Y dice esto precisamente respondiendo a la crítica de Holmström, según el cual, al aferrarse Althaus en el suprahistoricismo de su escatología, no es fiel a la idea bíblica de que el tiempo es un lapso limitado de decisión (20). A pesar de su tesis, él considera injusta esta acusación; y se remite para demostrarlo a una afirmación formulada en la cuarta edición (pág. 241) donde, refiriéndose a la Parusía, dice: "La historia camina

(18) *Die L. D.* (4 ed.), 28.
(19) *Die L. D.* (6 ed.), XIV; 4 ed., 241, 268.
(20) Holmström, o. c., 215 s.

en el tiempo hacia este fin"; e, igualmente, a su capítulo sobre el juicio, donde acentúa que cada hora es un tiempo limitado y definitivo al cual se condiciona una decisión irrevocable (21), de modo que toda la vida del hombre (limitada por la muerte) está en función de su decisión por la eternidad (22).

Es indudable que Althaus, en el último período, deja a salvo los principales aspectos temporales de la revelación. La especulación atemporal es puesta al servicio de la fe; usa de élla para mostrar que la escatología es una realidad presente y que, por tanto, cada instante roza la eternidad (23).

Vista desde el hombre, la historia camina hacia la Parusía, en la que termina y desemboca el tiempo.

El conjunto de la obra de Althaus da la impresión de que el autor anda desde el principio tras una fórmula en la que se concilien, por una parte, la perspectiva temporal de la revelación y, por otra, el carácter presente de la realidad escatológica. No puede decirse que haya hallado todavía una fórmula satisfactoria. De ahí que carezca de un pensamiento decidido. Actualmente pone en primer plano el aspecto colectivo de la salvación: ésta será simultánea para todos al final de la historia. Y entre tanto ¿qué sucede? ¿qué actualidad tiene la redención? En ese estado intermedio, dice él, los hombres duermen o están totalmente muertos. Al despertar, dará la impresión de que el sueño (o la muerte) ha durado un solo instante. Pero esta solución no satisface; bajo esa perspectiva, la lucha presente pierde fuerza, pues el día de la victoria queda demasiado lejos. La historia puede durar muchos milenios todavía; y, negada la inmortalidad del alma, la redención final se convierte en un futuro demasiado remoto. Althaus no lo ignora; y, por esto, vuelve a dudar de nuevo.

Además, ¿no espera San Pablo estar con Cristo desde el momento de la muerte (Phil 1, 23)? Althaus atribuye este texto (y paralelos) al influjo del pensamiento griego en San Pablo, o también, cree que se refiere solamente a la inmortalidad perso-

(21) *Die L. D.* (4 ed.), 165 ss.
(22) *Die L. D.* (6 ed.), XIV.
(23) Prólogo a la 5 ed.

nal: aunque el hombre muera totalmente, sin embargo, permanece como persona ante Dios (24). Por otra parte, reconoce dos líneas de pensamiento en San Pablo que, según él, no elabora una visión unitaria sobre la escatología cristiana (25). Por esto Althaus, aunque personalmente se inclina por la muerte de todo el hombre, deja en suspenso la cuestión: la inmortalidad del alma es un problema filosófico al cual no da respuesta el Nuevo Testamento. El mensaje bíblico es: el juicio de Dios pone fin a nuestra vida pecadora. La vida auténtica es Cristo y, estando con El, aun cuando muramos, vivimos. Más allá de la muerte, perduran nuestras relaciones con Dios; si continúa también la vida natural..., es una pregunta que el Nuevo Testamento deja sin responder. Cabe, por tanto, según Althaus, disputar sobre este punto; él se inclina por la muerte total (o estado de somnolencia), pues juzga que la inmortalidad del alma llevaría a un dualismo, contrario a la Biblia, y quitaría importancia a la resurrección.

Como se ve, la obra escatológica de Althaus está llena de vacilaciones. Por otra parte, la exposición, que a continuación haré, va a mostrar un caudal precioso de temas de reflexión.

ARTICULO II

DOS TIPOS DE ESCATOLOGIA

RELIGION TELEOLOGICA Y RELIGION MISTICA

Althaus intenta hacer de su escatología un auténtico mensaje cristiano y, a la vez, incorporar en élla todos los motivos escatológicos de las diversas religiones. Por eso, centra su atención en un doble tipo de religión, que pretende unificar en su escatología.

A uno de estos tipos de religión lo llama "teleológico", por

(24) *Vom Sterben und vom Leben*, (1950). *Die L. D.* (6 ed.), 141-159.
(25) *Retraktationen zur Eschatologie*, (Theol. Literaturzeitung 1950, n. 4-5), 254 ss.

referirse a un final en el tiempo. Nace del deseo de vida de los hombres que, ante lo precario de la existencia en el mundo, trasladan su esperanza a un más allá donde se prometen una vida inmortal para la propia alma. Concibe a Dios como una voluntad personal que obliga a ciertas acciones morales; de ahí surge la idea de un juicio en el que Dios premiará o castigará.

Análogamente, en la existencia colectiva, lo precario e inseguro de ésta lleva a la esperanza de un final preparado por catástrofes cósmicas y a la de una renovación posterior; por ejemplo, en Persia y en Israel que influyó luego en el Cristianismo y en el Islamismo.

Según esta forma de religión (la propiamente escatológica), lo que da sentido a la historia es su marcha progresiva e irreversible hacia un final de los tiempos (26).

Hay otro tipo, que Althaus llama "religión mística". En élla, Dios no es concebido como una voluntad personal que exige un determinado comportamiento histórico, sino como la "plenitud del ser". El hombre está entroncado con la divinidad; aunque en la forma de existencia presente está caído, conserva, sin embargo, el parentesco en lo profundo de su ser.

El mundo o es totalmente contrario a la divinidad o está penetrado por el esplendor del ser supremo. El dualismo generalmente existente en esta clase de religiones es: el de lo limitado e ilimitado, absoluto y relativo, temporal y eterno. La única tendencia finalista que se da en el acto religioso es la aspiración al tránsito de lo relativo a lo absoluto. Nunca hay allí una orientación hacia un futuro temporal; sólo existe la categoría espacial (hacia arriba). Se da una tensión entre este mundo y el transcendente, pero no entre el presente y el futuro temporal. Todo se reduce a la experiencia actual de lo transcendente (27).

No cabe duda de que Althaus usa la terminología y la concepción mística, si bien no se limita a élla. E. Troeltsch adoptó (por primera vez) la palabra "escatología" para designar la presencia de valores absolutos (28). Vimos anteriormente que la idea de

(26) *Die L. D.* (6 ed.), 6-8.
(27) *Die L. D.* (6 ed.), 9-10.
(28) *Die L. D.* (6 ed.), 18.

Troeltsch repercutió notablemente en Althaus, pero debemos insistir de nuevo en que su concepto de Dios es mucho más personal (29) y, por otra parte, el aspecto axiológico no es exclusivo en él. La mística (dice) habla solamente del presente, la fe en cambio habla también de un futuro. La tensión entre lo presente y lo futuro existía ya en la alianza del Antiguo Testamento: el pacto de Dios con su pueblo era una realidad actual, y a su vez contenía un símbolo y una promesa de algo que aún había de realizarse. Israel esperaba un futuro próximo, que poco a poco fue diseñándose como un mundo transcendente (30).

El problema principal de Althaus ha sido —y sigue siendo— mantener el equilibrio entre los dos tipos de escatología. Pero en las últimas ediciones encontramos una armonía más lograda que en las primeras, donde prevalecía la forma mística. Ahora se opone decididamente a una interpretación de la escatología cristiana que tan solo se basara en la filosofía de los valores (31) y (sobre todo) que transmutara "el Eterno" de la fe en "lo eterno" de dicha filosofía (32). E. incluso, su reacción contra los sistemas

(29) *Die L. D.* (6 ed.), 11: "Auch der Endgerichtete Glaube weiss von Gegenwart des Heils, die alle denkbare Zukunft in sich schliesst. Das ist vor allem in alten Testamente und vollends im christlichen Glauben deutlich. Das harren auf Gottes Kommen zu seiner Herrschaft hat zur Voraussetzung immer schon die Verbundenheit mit Gott, die er durch seine Offenbarung begründet hat. So hat auch der Glaube, nicht nur die Mystik, eine erfüllte Gegenwart. "Ewiges Leben". Und doch "hat" er ganz anders als die Mystik. Auch er kennt wenn Gott sich ihm schenkt, ein ewiges Jetzt, das ihn der Zukunft gewiss macht und insofern über die Zeit hinaushebt".

(30) *Die L. D.* (6 ed.), 13 ss.

(31) *Die L. D.* (6 ed.), 19-27.

(32) *Die L. D.* (6 ed.), 20: "Sie führt den Begriff des Ewigen ein im Sinne des Unbedingten, auf das wir mitten in Bedingten Beziehungen und durch sie bezogen sind, des Uberzeitlichen mitten in der Zeitlichkeit. Dieser idealistische Begriff der Ewigkeit hat also mit dem naiven der endlosen Dauer in der Zeit (Gegensatz: die Begrenzheit in der Zeit) und mit dem erkenntnistheoretischen der Zeitlosigkeit (Gegensatz: die Zeitform überhaupt) nichts zu tun. Sein Gegensatz ist die Zeit als Ort des Bedingten"... " Im Bewusstsein dessen, was sein soll, stosse ich auf das "Ewige", "Das Licht der Ewigkeit leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen"..., "Die Ewigkeit will nicht erkannt, sie will erlebt sein"..., "Das "Letzte", auf das mein Leben bezogen ist, gilt ewig, ich aber vergehe".

inmanentistas (panteísmo idealista, progreso ético de Kant, marxismo...), es uno de los factores que le impiden una valoración plena de la historia de la salvación, pues so pretexto de evitar un evolucionismo panteístico, se resiste a considerar la historia de la redención como una sucesión progresiva y ordenada de hechos temporales (33).

Fundamentos de la escatología cristiana

Althaus muestra cómo los dos tipos de escatología que terminamos de exponer tienen validez dentro del mismo cristianismo. Cristo es, a la vez, el eterno Resucitado que está continuamente presente, y el que ha de redimirnos plenamente en su Parusía *futura*.

En la primera edición (34) hacía una apologética del Cristianismo mostrando que en él se cumplen todas las aspiraciones de las diversas religiones. Los móviles fundamentales de toda religión —escribía Althaus— son éstos: contacto con Dios, purificación, modo de tomar parte en la vida divina. El Cristianismo llena todas esas aspiraciones a base de las ideas de encarnación, sacerdocio y comunidad con Dios. Cualquiera de las tres ideas incluye en sí misma un presente real y un futuro escatológico.

Contacto con Dios: en la revelación del Cristo encarnado se manifestó el mismo Dios, pero lo hizo de un modo limitado, paradójico, escondido. Cristo inició un reino que se ha extendido en medio de luchas, de fuertes oposiciones, de oscuridades. Sin embargo, ese conocimiento parcial de la revelación, ese conocimiento de Dios a través de la cruz, han de ser superados: Dios se manifestará plenamente a los hombres en la segunda venida de Cristo.

Así describe Althaus la filosofía de los valores, y en concreto la de Windelband. Lo que él rechaza de esa filosofía no es tanto su contenido (experiencia actual de valores absolutos) cuanto la concepción panteísta (impersonal) en la que frecuentemente se basa.

(33) *Die L. D.* (6 ed.), 21-27, 279-318.

(34) *Die L. D.* (1 ed.), 28-39.

Purificación: somos hijos de Dios y a la vez esclavos del pecado. Estamos verdaderamente redimidos y, no obstante, nos azotan todavía las calamidades del mundo. Pero esa situación no es definitiva; nuestra redención parcial se completará en un más allá glorioso y lleno de santidad.

Participación de la vida divina: en la fe y en el amor está presente la vida eterna de Dios, pero esa misma vida en la que obra el Espíritu está sujeta al dolor, a la opresión, a la muerte. Bajo esta experiencia, la fe se remonta a un mundo totalmente nuevo donde se logrará la plenitud de la vida.

En las últimas ediciones mantiene esencialmente estas mismas ideas. Siguiendo la trayectoria de la escuela de Erlangen, parte de la experiencia de la fe. En élla se hace presente el Cristo resucitado y eterno (35), haciéndonos partícipes —ya en el presente— de la filiación divina, de la libertad cristiana, de la redención y de la paz (36). Pero todo esto se nos da bajo la forma de la cruz, de un modo proporcionado a la limitación que el tiempo impone. De ahí que la fe viva en una continua tensión hacia la plenitud de su objeto y esté esencialmente orientada hacia la consumación escatológica. Fe y esperanza son dos aspectos distintos de una misma realidad (37). La tensión escatológica de la fe se debe a nuestra complexión temporal que impide una revelación completa de la gloria de Cristo. Las murallas del tiempo, la imperfección de la criatura, detienen la plenitud de vida que procede de Cristo; pero la actual experiencia de la fe alimenta en el creyente la esperanza de una patria eterna, donde la redención latente en el cristiano brotará hacia todas las latitudes de su ser (38).

(35) *Die L. D.* (6 ed.), 28.
(36) *Die L. D.* (6 ed.), 49.
(37) *Die L. D.* (6 ed.), 47 ss.
(38) *Die L. D.* (6 ed.), 28-62.

ARTICULO III

TIEMPO, ETERNIDAD Y PARUSIA

Tiempo y eternidad

Según Althaus, la eternidad equivale a la negación del tiempo. "Hay —dice— una concepción ingenua que no contrapone la eternidad a la temporalidad como forma de la vida, sino al carácter limitado de la vida en el tiempo" (39). El sentido de esta frase aparece en su controversia con W. Schmidt, donde rechaza tanto la idea eleática (inmovilidad del ser) como la de "duración sin fin" de Oscar Cullmann. En la eternidad está superada la antinomía del "devenir y ser". No es inmovilidad, sino superación del devenir. El descanso del pueblo de Dios, dice Althaus, consiste en tomar parte en la infinita actividad divina (Jo 5, 17); no sabemos en qué nos ocupará Dios, pero sí sabemos que en El el descanso es dinamismo y el trabajo descanso. Lo que no existe en Dios es la indigencia que motiva nuestro trabajo en la tierra. El movimiento interno de un ser no va necesariamente vinculado a una imperfección; el conocimiento —por ejemplo— no denota ninguna indigencia sino una riqueza ontológica. Y en nuestra propia vida puede constatarse la compenetración que existe entre la quietud pacífica y la actividad: por una parte, no hay mayor descanso que la existencia en Dios y, por otra, nada hay que impulse tanto a la actividad como su amor (40).

Igualmente excluye —por demasiado simple— la solución de O. Cullmann. Si la eternidad divina fuera una "duración sin fin" no sería comprensible en qué se diferencian el tiempo de Dios y el nuestro, pregunta que no puede pasar por alto el teólogo (41).

(39) *Die L. D.* (6 ed., 331.
(40) *Die L. D.* (6 ed.) 332-334.
(41) *Die L. D.* (6 ed.), 339 s.

En la controversia con W. Schmidt es donde precisa su pensamiento. Schmidt le acusa de que, si bien quiere describir la eternidad no haciendo uso del concepto de tiempo, sin embargo, afirma que la eternidad no es inmóvil y por tanto introduce en ella el tiempo, pues donde hay una sucesión existe también el tiempo (42). Schmidt se le opone con su concepción: el tiempo no es una forma, pero da al contenido de cada realidad la forma que le corresponde, a saber, al contenido finito de nuestra vida pecadora la de semitemporalidad y a la vida auténtica del más allá la de plena temporalidad. El tiempo no hace más que descubrir el contenido interno de un ser; y, cuando irrumpe en él una forma ontológicamente llena, el tiempo adopta también una faz de plenitud. De lo cual se deduce que la perfección escatológica no es atemporal.

Althaus muestra que W. Schmidt cae en la misma dificultad. Cita sus palabras: "temporalidad plena es la perfección que permanece en sí misma y nunca sale de sí misma; y, sin embargo, no se anquilosa en una quietud muerta"; y pregunta: "¿nos es posible imaginar una sucesión que no implique una separación?". Schmidt, continúa Althaus, introduce el tiempo en la eternidad (plena temporalidad) y luego lo despoja de una nota esencial, a saber, la separación, el "ya no" (nicht mehr). La diferencia estriba en que, según W. Schmidt, el tiempo es una consecuencia, una expresión del contenido ontológico, y, según Althaus, es una ley extraña al ser, a la cual ha sido sometida la vida terrena; es la ley de la muerte y de la caducidad, es el quedar desplazado nuestro hoy por el mañana: "Hay momentos de nuestra vida que no son caducos por estar vacíos, sino, por el contrario, es su caducidad lo que los hace vacíos" (43).

De lo dicho se desprende que la verdadera realidad (aun terrena) es atemporal. Nuestro ser terreno está sujeto a la forma extraña del tiempo, es decir, a una condición pecable y por tanto mortal. La redención perfecta consiste en suprimir esa ley y, consecuentemente, es atemporal. Así se explica la afirmación de que

(42) W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, (1927), 269-309, 288 ss.
(43) Althaus, *Die L. D.* (6 ed.), 337-339.

sería una contradicción *in terminis* el que la Parusía sucediera en el tiempo.

La Parusia

Hice frecuentes referencias al sentido vertical y al horizontal de la Parusía en Althaus, con la consiguiente orientación temporal o atemporal de la escatología cristiana. Según su concepción actual, no hay duda de que la historia tiene el sentido de una marcha temporal hacia su término en la Parusía: "La historia camina en el tiempo hacia este fin, y el final llega en un momento determinado del tiempo" (44). La Parusía, como límite del tiempo, tiene un aspecto temporal, pero en sí misma es atemporal. Althaus hace suyas las palabras de K. Heim: "El día novísimo, por un lado, es el último momento del tiempo y, visto por el otro lado, es eternidad" (45). La Parusía tiene una cara temporal en cuanto pone fin a la historia, y tiene una cara eterna en cuanto manifestación de la gloria de Cristo. Este segundo aspecto constituye su auténtica realidad. La Parusía sobrepasa las posibilidades de nuestras vivencias temporales, sujetas a la ley del pecado y de la muerte (46); lo temporal no es capaz de lo eterno. De acuerdo con lo cual, puede Althaus afirmar que no fueron los ojos históricos de los apóstoles, sino sus ojos suprahistóricos de la fe, los que vieron la gloria de Cristo resucitado. Sigue sosteniendo lo que Barth sostuvo en su primera época: "Los ojos humanos de Pedro, de los doce, de los quinientos... no ven más que el sepulcro y que el Señor no está allí" (47). Esto muestra el influjo que el suprahistoricismo de Barth sigue ejerciendo en él.

Dada la concepción que Althaus tiene del tiempo, a saber: una forma extraña al ser, a la cual está sujeta nuestra vida terrena o, también, la vivencia subjetiva de lo mutable, de lo mortal..., la Parusía, no pudiendo componerse con esas vivencias, ni

(44) *Die L. D.* (6 ed.), 237-241.
(45) *Die L. D.* (6 ed.), 250.
(46) *Die L. D.* (6 ed.), 250.
(47) *Die L. D.* (6 ed.), 253.

podrá ser histórica ni admite una perspectiva propiamente temporal. Allí donde cesa el antes y el después, que son sensaciones nuestras, solamente queda la simultaneidad. La Parusía, siendo una realidad eterna, deberá ser simultánea para todos y puede, por tanto, decirse que es equidistante de cada una de las generaciones; se proyecta verticalmente sobre todas éllas y, consecuentemente, los últimos representantes del linaje humano no tendrán ninguna cercanía especial al Cristo parusíaco.

Aunque siga afirmando que la historia camina en el tiempo hacia su final en la Parusía, ésta no pasa de ser una muralla del tiempo. Para que Althaus pueda retener —como quiere hacerlo— el sentido "teleológico" de la historia, habrá de elaborar un concepto más positivo del tiempo.

ARTICULO IV

MUERTE Y RESURRECCION

La Muerte

Acerca de la muerte trata tres cuestiones principales: el hecho, el origen y el significado teológico de la misma.

1. *El hecho de la muerte.* Entran aquí en juego dos pensamientos fundamentales: la resurrección y los constitutivos antropológicos. El pensamiento de la resurrección le lleva a acentuar la realidad de la muerte, que afecta a todo el hombre (48).

Esta idea dominante determina también su concepción del hombre. El que éste conste de un cuerpo mortal y de un alma inmortal es una idea que está en contradicción —a juicio de Althaus— con el pensamiento neotestamentario de la resurrección. Según la visión del Nuevo Testamento, el hombre es un todo viviente "anímico-corporal". Pero allí se trata de un dualismo, no ontológico sino fenomenológico; se dan fenómenos anímicos y

(48) *Die L. D.* (6 ed.), 83.

corporales dentro de un mismo ser viviente. Hablando con precisión, diríamos: *soy* alma y cuerpo, pero no, *tengo* alma y cuerpo. El nexo entre ambos no se reduce a un mero influjo contínuo: los mismos fenómenos anímicos están *constituídos* por movimientos corporales. Podríamos hablar, según Althaus, de la realidad interna y de la externa, de la material y de la inmaterial, de un mismo acto (49).

Y, consecuentemente, la muerte es una desaparición total de la vida del hombre. Si en nombre de la revelación admitiéramos un alma inmortal, introduciríamos en élla el pensamiento platónico, que es totalmente extraño a la Biblia. Para San Pablo, la única vida auténtica es la que se da en unión con el cuerpo.

En la muerte desaparece la vida de los dos elementos —o aspectos— de una misma realidad vital, y solamente permanecen las relaciones personales con Dios.

2. *El origen de la muerte.* Althaus no admite que la causa de la muerte sea un hecho temporal, acontecido en un pasado remoto. Los paleontólogos —dice— muestran que mucho antes de aparecer el hombre en la tierra, e independientemente de ningún pecado original, morían todos los vivientes materiales. Es más, la muerte se presenta como un medio indispensable para la renovación de la vida; la existencia de un organismo está condicionada por la muerte de otro (50).

¿Se debe afirmar, por tanto, que la muerte es puramente natural? Lo que no debe hacerse, dice Althaus, es confundir el problema teológico de la muerte con el biológico. Biológicamente hablando no puede aducirse el pecado original como causa de la misma. El pecado original no es un hecho histórico que haya introducido en el mundo la forma de muerte (51).

La conexión teológica es de otro tipo; existe ciertamente subordinación entre el pecado y la muerte, pero no son dos hechos que se hayan sucedido temporalmente en el pasado. En la Bi-

(49) *Dog* II. (Gütersloh, 1947), 83 ss.

(50) Cita a este respecto las palabras de Goethe: "Leben ist der Natur schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunsgriff, viel Leben zu haben". (Die Natur, 1782), *Die L. D.* (6 ed.), 85.

(51) *Die L. D.* (6 ed.), 85.

blia se trata más bien del sentido que Dios ha puesto a la muerte (52), de la relación que religiosamente existe entre dos hechos. El constitutivo de la forma temporal, a la que ha sido sometido el hombre, incluye tanto su condición mortal como su condición pecadora. Si queremos expresarnos con propiedad, no digamos que el hombre "muere porque ha pecado" sino que "es mortal por ser pecador". Ya en su intención original, Dios quiso que en la mortalidad se manifestara la condición pecadora del hombre (53).

3. *Sentido teológico de la muerte.* De lo dicho se desprende que el hombre nunca ha gozado del don de la inmortalidad. La inmunidad del dolor y de la muerte no son el recuerdo histórico de algo que tuvimos, sino una esperanza original de lo que tendremos en el más allá. La segunda creación no es tanto un retorno, una devolución, cuanto la culminación de la primera (54). Pero en nuestra muerte, en nuestro dolor y en el mismo dolor del mundo externo, quiso Dios que encontráramos una expresión, una representación, del propio estado religioso. La naturaleza y la historia ostentan el carácter de mi mundo. Encuentro en todas partes la ley de muerte que corresponde al pecado cometido por mí. Y, en este sentido, la muerte es el juicio de Dios sobre el

(52) *Die L. D.* (6 ed.), 85: "Die Vergangenheit des Sündefalls ist keine geschichtliche Vergangenheit: sie bedeutet vielmehr, dass jeder Mensch und die ganze geschichtliche Menschheit von dem Falle immer schon herkommt. Es geht hier also gar nicht um zeitliche Ereignisse, um ein zeitliches "früher und später". Es geht nicht um metaphysische Erklärung, Ableitung der Gestalt unserer Welt, sondern um ihr Verständnis, um ihre Beziehung auf das Wesen der Menschheitsgeschichte, nämlich Gottes Handeln mit der Menschheit. Hier aber ist für das durch Gottes Wort erweckte Gewissen die Erkenntnis unabweisbar, dass Gott, der Heilige, das Todeslos unserer Sünde zugeordnet hat".

(53) *Die L. D.* (6 ed.), 87: "Wir sind Gott einen Tod schuldig nicht nur als Sünder und als Versöhnte, um der Sünde willen und zur Erlösung, sondern schon als Menschen. Wir sterben nicht nur dem Richter und Erlöser, sondern auch dem Herrn".

(54) *Dog.* II, 179-192.

pecado; en élla, Dios pone fin al pecado, rompe la rebeldía de nuestra existencia (55).

Pero en Cristo, la muerte y el juicio se convierten en gracia; muriendo a la propia voluntad renacemos a la santidad. En El, el tener que morir se transforma en un poder morir. La muerte es el único camino hacia Dios (56). Sin embargo, esto no le quita su carácter de juicio. Así como el hombre es a la vez justo y pecador, del mismo modo la muerte es simultáneamente gracia y juicio.

El problema de la inmortalidad

El esfuerzo que Althaus ha realizado en su último período por revalorizar la perspectiva temporal de la escatología, le plantea el problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección. Al admitir —por lo menos como hipótesis— que entre esos dos hechos existe cierto lapso de tiempo, se halla ante la siguiente disyuntiva: o la vida del hombre desaparece totalmente en la muerte, o perdura imperfectamente hasta la resurrección.

Dadas las dificultades que la comprensión de esa vida intermedia envuelve y por lo difícil que resulta el conciliarla con el pensamiento de la resurrección, Althaus defiende la muerte total, solución que sostiene con bastante decisión en la redacción definitiva de su tratado de escatología.

Pero, como tampoco esta solución carece de dificultades, en otras publicaciones limita la seguridad con que puede defenderse, quedándose en una postura definitivamente dudosa. Opina allí que el problema de la inmortalidad es meramente filosófico y desemboca en una interpretación religiosa —y no biológica— del concepto bíblico de muerte.

Independientemente de la cuestión de la inmortalidad del alma, defiende una inmortalidad personal: aunque muramos totalmente, permanecemos ante Dios como personas (57). Y esta

(55) *Die L. D.* (6 ed.), 84-85.

(56) *Die L. D.* (6 ed.), 86 s., 84.

(57) *Die L. D.* (6 ed.), 110-111: "Wir wissen nichts von einer Unsterb-

inmortalidad, no se basa en nuestra naturaleza, sino en la libre voluntad de Dios.

Una vez adoptada la actitud expuesta sobre el aspecto teológico del problema, pasa a estudiar los argumentos en favor de la inmortalidad del alma.

Concede cierta importancia a los fenómenos espiritistas, para los cuales aduce las siguientes explicaciones: podría tratarse de fuerzas físicas latentes todavía en el subconsciente y transmitidas por telepatía, o de una extinción paulatina, o también de auténticas apariciones. En el último caso cabría pensar, o que fueran obra del diablo o que se diera una reanimación en cada caso (58).

Juzga que la prueba ontológica —en la forma platónica—: el alma está emparentada con las ideas espirituales e indivisibles y por tanto es inmortal como ellas..., fue rebatida definitivamente por Kant. Sin embargo, le concede mayor importancia bajo el aspecto de "unidad de la conciencia frente a la multiplicidad de los fenómenos psíquicos" (59). Pero la inmortalidad que ese argumento pueda demostrar se refiere solamente a un "sujeto de atribución personal" (60).

Y ¿qué diremos de la rebelión del hombre contra la muerte, de su continua aspiración a la inmortalidad? ¿No prueba esto la existencia de una vida eterna? Es la revelación primitiva, responde Althaus, la que ha ilustrado al hombre sobre su destino eterno. Aun cuando éste se haya alejado de la fuente de la vida, tiene, sin embargo, cierto recuerdo de la destinación original (61). Por eso tiende el hombre a la inmortalidad y juzga que la muerte es innatural. Y lo es ciertamente, pero ahí está su carácter de juicio. El juicio de Dios vuelve a traer el mensaje de vida; es un

---

lichkeit der "Seele", aber von der Unsterblichkeit unseres Gottesverhältnisses"; acomoda en este sentido las palabras de Lutero: "Wo er oder mit wem Gott redet es sei in Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewisslich unsterblich" (W 43, 481, 32 ss.).

(58) *Die L. D.* (6 ed.), 96-102.

(59) *Die L. D.* (6 ed.), 103.

(60) *Die L. D.* (6 ed.), 103-105.

(61) *Die L. D.* (6 ed.), 105-107: "Dass der Mensch selbstisch sein natürliches leben festhalten will, das ist seine Sünde; aber dass ihn überhaupt angesichts des Todes nach Leben verlangt, das ist Schöpfung".

juicio infinito, y si la muerte fuera una aniquilación (o final definitivo) sería limitado. "No es lo mismo estar muerto que no existir" dice Althaus, citando a R. Otto (62).

En Cristo se hace consciente y se manifiesta la destinación original, pero en El aparece también que el pecado no es digno de sobrevivir y que, por tanto, la inmortalidad "de hecho" no se da. Entre la destinación a la inmortalidad y la realización de la misma, media el juicio. Terminamos de ver que precisamente el juicio vuelve a fundar la inmortalidad: porque nos es imposible huir del juicio divino y por el amor que Dios nos comunica en él (63).

Ulteriores concesiones a la doctrina de la inmortalidad

La concepción que Althaus expone como pensamiento bíblico en el texto de "Die Letzten Dinge" debe completarse con otras publicaciones, en las cuales no cambia tanto la doctrina cuanto el tono de certeza con que la defiende (64). En su escrito "Retraktationen zur Eschatologie (1950)" plantea el problema de un modo algo diverso. Se formula las siguientes preguntas: primera, ¿no hemos considerado el Nuevo Testamento demasiado unilateralmente? Reconoce en él una doble línea; así, por ejemplo, el texto de Mt. 10, 28 parece una insinuación de la sobrevivencia del alma. Y en San Pablo, aun cuando predomina el pensamiento de la resurrección, existe, sin embargo, la esperanza de estar con Cristo después de la muerte. No dice si inmediatamente o al despertar, pero deja abiertas ambas posibilidades. De hecho nada nos descubre sobre el estado de los difuntos; mira sobre todo al día último en el que el individuo irá a la vida eterna con toda la comunidad. Algunos lugares (2 Cor. 5, 1 y Phil. 1, 23) muestran su esperanza de que la muerte le llevará a estar inmediatamente con Cristo, sin separación alguna de El. Althaus lo

---

(62) *Die L. D.* (6 ed.), 109, 112 (nota).

(63) *Die L. D.* (6 ed.), 108-109.

(64) *Retraktationen zur Eschatologie.* (Theol. Litz. 1950, n. 4-5), 254 ss. *Der Mensch und sein Tod.* (Universitas, 1948, H. 4), 385 ss. *Von Sterben und von Leben,* (1950).

atribuye al influjo del pensamiento griego, cuya teología natural habría tomado San Pablo a servicio de la revelación. Así nos deja el apóstol dos líneas de pensamiento difícilmente conciliables, con lo cual muestra que no siente gran interés por darnos una síntesis de pensamiento escatológico. Según Althaus, San Pablo se habría limitado a insinuar diversos motivos escatológicos.

Y se plantea allí una segunda pregunta: ¿no afirmamos sin necesidad una contradicción entre el pensamiento bíblico y el filosófico, incluyendo en la teología una pregunta que es meramente filosófica? En efecto, responde Althaus, la cuestión de la inmortalidad del alma es puramente filosófica.

El Nuevo Testamento habla de la muerte en un sentido estrictamente teológico; allí se nos dice que en la muerte termina nuestra propia existencia y nuestro tiempo de decisión. Según la acepción del Nuevo Testamento, "vida y muerte" equivalen a estar o no estar con Cristo. Estando con Cristo, aun la muerte es vida; morimos a nosotros mismos para vivir en Cristo.

Aunque Althaus distingue entre un yo personal que perdura ante Dios y la forma anímico-corporal que muere totalmente, sin embargo, no se atreve a defender esta idea como única interpretación posible del Evangelio y a combatir en su nombre la doctrina de la inmortalidad.

Pero sí exige en nombre del Nuevo Testamento que se dejen a salvo los siguientes puntos: no se puede atenuar el pensamiento de la resurrección y de la perfección colectiva; la inmortalidad no ha de concebirse independiente de la acción positiva de Dios; la muerte no es una liberación de la parte superior del hombre. Y, por otra parte, nos está vedado el introducir entre nosotros y Cristo un estado intermedio privado de toda salvación. Cristo es nuestro inmediato "más allá".

El problema del estado intermedio

Para que la esperanza de la Parusía y de la resurrección pueda tener verdadero sentido temporal y colectivo, es necesario admitir un estado intermedio entre la muerte individual y la consumación escatológica. Todavía perdura en Althaus la idea de la

"simultaneidad", que pone en peligro el aspecto "teleológico". Pero hemos de entender que las consideraciones hechas en el artículo citado (Retraktationen zur Eschatologie) deben extenderse también a la idea de la "simultaneidad". Esta es una visión filosófica que ha de ponerse a servicio del contenido de la revelación.

Entre las soluciones aducidas para resolver el problema del estado intermedio, la que más satisface a Althaus es la del Antiguo Testamento: solamente en unión con el cuerpo se da una vida auténtica. Después de la muerte y antes de la resurrección, a lo sumo hay una existencia tenebrosa, somnolienta (Scheol) (65).

El Nuevo Testamento, dice Althaus, conservó la imagen del "sueño", pero a su vez dió entrada a la idea de una suerte distinta para los buenos y para los malos, desde el mismo momento de la muerte: así, por ejemplo, en la parábola de Lázaro y el rico Epulón, y en las palabras dirigidas al buen ladrón (Lc. 23, 43). Y especialmente en San Pablo, junto a la idea del "sueño", aparece el pensamiento de que la muerte no interrumpirá su comunidad con Cristo, sino que le conducirá a una intimidad especial con El (2 Cor., 5, 6 ss.; Phil., 1, 23; 2 Cor., 5). Pero es indudable que, según el Nuevo Testamento, sólo la resurrección traerá la perfección definitiva.

La tradición eclesiástica, al principio mantuvo la idea judía; todavía en San Agustín, aun cuando admita la salvación inmediata del alma, parece sin embargo que la felicidad es bastante incompleta antes de la resurrección. El platonismo (continúa Althaus) se introdujo especialmente en la Edad Media, quedando canonizado en la Bula "Benedictus Deus" (1336) de Benedicto XII: el alma es totalmente feliz o desgraciada antes de la segunda venida de Cristo (66).

Althaus interpreta el pensamiento de Lutero respecto a este punto como una vuelta a la imagen del sueño: una vida sin conciencia, sin percepciones, sin saber al despertar dónde estábamos y cuánto tiempo habíamos dormido. Reconoce, sin embar-

(65) *Die L. D.* (6 ed.), 142.
(66) *Die L. D.* (6 ed.), 144 ss.

go, que no tuvo una concepción unitaria, pues aparece también en el reformador la idea de que la muerte es una separación del alma y del cuerpo (67). Pero, en todo caso, fue menos platónico que Calvino y que muchos dogmáticos del protestantismo posterior (68).

Althaus critica la doctrina de la inmortalidad que (por lo menos) desde la Edad Media se hizo tradicional, basado en que desvirtúa el *pensamiento de la muerte, el de la corporalidad, el de la resurrección y el del juicio*. Desvirtuaría *el de la muerte*, pues ésta se extendería solamente al cuerpo. Debilitaría también el *pensamiento de la resurrección*, que se limitaría al cuerpo. Y ¿qué diremos de la *corporalidad?* ¿Podemos concebir que el cuerpo sea esencial si el alma logra una felicidad plena independientemente de él?

Finalmente el *pensamiento del juicio*: ¿para qué el juicio final si la decisión ha caído ya en el momento de la muerte?

A lo dicho debe añadirse que, si desmembráramos la perfección del individuo de la consumación de la Iglesia y del mundo material, caeríamos en un individualismo contrario a la revelación (69).

¿Cuál es en definitiva la solución de Althaus? Es consciente de hallarse ante un dilema difícil: perfección individual a partir de la muerte, o colectiva en el momento de la resurrección. Pero no se puede hacer un "aut, aut" riguroso, pues en el Nuevo Testamento hay textos en favor de los dos momentos. Y, por otra parte, si acentuamos un término, desvirtuamos el otro (70).

---

(67) *Dic. L. D.* (6 ed.), 146-147.

(68) *Die L. D.* (6 ed.), 148-154.

(69) *Die L. D.* (6 ed.), 154-158.

(70) *Die L. D.* (6 ed.), 158 ss.: Die beiden Ausblicke müssen aus dem Verhältnis der Konkurrenz in das wesentlicher Koincidenz gesetz werden. Für uns, die wir noch in der Geschichte leben, dehnt sich zwischen dem Tode der Unseren und dem Tage Jesu die Zeit. Der Jüngste Tag liegt vor uns in der Zukunft. Daher unser Fragen: wo sind unsere Toten? Aber muss sich auch jenseits des Todes die Zeit so dehnen? Responde negativamente con las palabras de Lutero: "Hie muss man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stunde sind, sondern alles ein ewiger Augenblick". (WA 10, III, 194); o también: "Die ganze Zeit von Anbeginn der Welt

La única solución que encuentra es la idea de la "atemporalidad": cada instante del tiempo roza el último día; de modo que la muerte individual, vista desde el más allá, es simultánea con el momento de la resurrección. Y, por tanto, los dos momentos coinciden.

Pero entonces, ¿qué queda de la perspectiva teleológica? ¿Puede sostenerse esta solución en nombre de la Biblia? Althaus reconoce que su idea es solamente un intento humano de conciliar dos tipos de pensamiento bíblico. Y, bíblicamente, antes de la resurrección sólo conocemos la muerte y que los muertos están en manos de Dios (71).

En resumen, Althaus anda dudoso entre dos soluciones: o bien aceptar un estado intermedio de vida imperfecta; o bien hacer coincidir el momento de la muerte con el de la resurrección, pues el tiempo cesa con la muerte.

La Resurreccion

1. *Doble resurrección.* Althaus distingue dos clases de resurrección, que en principio son esencialmente distintas: una general (neutral) para todos los hombres y otra especial para los salvados.

La resurrección de los bienaventurados será un retoño y un desarrollo pleno de su comunidad de vida con Cristo; será simplemente salvación, introducción en la vida eterna; y se deberá a la acción del Espíritu Santo.

En cambio, la resurrección general será una revitalización neutral, sin expresar todavía (pero destinada a ello) la sentencia del juicio. Aunque San Pablo directamente sólo hable de la resurrección de los creyentes, supone, sin embargo, la de todos los hombres, pues a los incrédulos les espera el juicio y la ira eterna. Esta segunda resurrección se deberá a la acción creadora de Dios.

---

an wird Adam, wenn er aufersteht, wie ein Schlaf von einer Stunde vorkommen" (WA 40, III, 525, 5 s., 21 ss.).

(71) *Die L. D.* (6 ed.), 159.

Durante la existencia presente, cada hombre ha de verse necesariamente ante las dos posibilidades: resurrección neutral por lo incierto del juicio y resurrección gloriosa por la posibilidad de salvación.

2. *Relación entre la corporalidad presente y la futura.* Entre la corporalidad presente y la futura, media un aspecto de continuidad y otro de ruptura: el mundo celeste será a la vez una nueva creación y la perfección de la actual.

Ante todo, hay una fuerte discontinuidad; pues, si el hombre entero muere, debe ser hecho completamente de nuevo. Esta disparidad está basada en la diversidad de formas de ambos mundos. La de aquí se caracteriza, en términos de San Pablo, por su condición carnal y caduca – σαρξ – (72). Y la del más allá será totalmente nueva, perdurable y espiritualizada.

Sin embargo, hay ciertos aspectos de continuidad. Por lo pronto, permanecerá una misma persona, el mismo yo portador de toda la actividad histórica. Además, también en el más allá habrá una corporalidad real, según se deduce de la resurrección de Cristo y de la misma constitución esencial del hombre (73). Sería totalmente imposible —para Althaus— un más allá del hombre, que no estuviera vinculado a la materia, pues dijimos que la diferencia establecida por él entre el aspecto corporal y el espiritual, no es ontológica (substancial) sino fenomenológica. La misma entidad de las acciones que nosotros llamamos espirituales está *constituída* por el elemento material. No se puede hablar de un yo previo que fuera superior al cuerpo y que obrara a través de él; seríamos, por ejemplo, más exactos si nos expresáramos diciendo "soy cantante" que diciendo "yo canto" (74). Y esto lo defiende Althaus basado, no en una concepción filosófica sino en la visión del Evangelio. El Nuevo Testamento habla ciertamente del alma y del cuerpo, pero de forma que el hombre sea todo alma y todo cuerpo; y si allí se contraponen entre sí la carne y el Espíritu, no se trata de dos componentes antropológicos sino de un mismo hombre que está con Cristo "πνεῦμα" o sin Cristo "σαρξ" (75).

(72) *Die L. D.* (6 ed.), 118.
(73) *Die L. D.* (6 ed.), 121 ss.
(74) *Die L. D.* (6 ed.), 124 ss.

Es, por tanto, el cuerpo humano el que precisamente tendrá en el más allá un aspecto de continuidad y otro de discontinuidad respecto a la forma presente. San Pablo habla, por una parte, de que despertará un mismo cuerpo (Rom., 8, 11) y, por otra parte, de una transformación (Phil., 3, 21) y de una nueva creación. En concreto, desaparecerá la vida sexual y la necesidad de alimentación (1 Cor., 6, 13; Mt., 22, 29 ss.); es decir, cesará la estructura carnal – σαρξ – y perdurará la somática – σῶμα – (76).

El aspecto de continuidad aparece en el cuerpo de Cristo resucitado, que fue reconocido por sus discípulos. Aunque no podamos explicar suficientemente la razón formal del elemento de identidad, Althaus piensa, sin embargo, en *una misma forma espiritualizada* (77), que nos permitirá reconocer en el más allá a cuantos hayamos conocido en este mundo.

Pero, en conjunto, debemos afirmar que predominará el aspecto de novedad del mundo celestial (78). Y, sobre todo, la relación entre nuestra corporalidad actual y la futura, no puede concebirse como una metamórfosis natural del cuerpo presente. El salto de la mortalidad a la inmortalidad supera toda proporción natural (79).

El Juicio

Althaus estudia bajo este tema la doble dimensión de las acciones del hombre: la vertical (ante Dios) y la horizontal (ante la historia) (80).

(75) *Die L. D.* (6 ed.), 127-128.
(76) *Die L. D.* (6 ed.), 131.
(77) *Die L. D.* (6 ed.,) 130-135.
(78) *Die L. D.* (6 ed.), 138.
(79) *Die L. D.* (6 ed.), 139 s.
(80) *Die L. D.* (1 ed.), 100-125. (6 ed.), 172 ss.: "Die Stunde aber hat eine Dopelbeziehung: sie ist als die vergehende unmittelbar zur Ewigkeit und sie gehört zugleich, bedingt und bedingend, in den Zusammenhang geschichtlichen Werdens hinein".

Ese doble aspecto de las acciones —la decisión suprahistórica ante Dios y su carácter de devenir histórico— da lugar a un doble juicio: el de la decisión y el de la actividad histórica.

1. *El juicio de la decisión.* Está basado en el carácter suprahistórico de cada acción, en lo definitivo de un valor que se puede realizar una sola vez. En este sentido, cada acto acarrea la experiencia del bien o del mal realizado. Así, por ejemplo, el desasosiego, la insatisfacción, el vacío y la soledad de una vida apartada de Dios, son en sí mismos "juicio divino" (81).

Pero la experiencia por sí sola podría quedarse en una desesperación atea. Recibe su verdadero sentido cuando Dios comienza a hablar a la conciencia. Entonces experimentamos el derecho de Dios a castigar nuestra vida, a repudiar nuestro ser y nuestra voluntad, derecho que El manifestó plásticamente en la cruz de Cristo. Y así como Cristo, al doblegarse ante Dios, cambió el juicio de la ira divina en juicio de amor, del mismo modo nosotros, en cuanto reconocemos el "no" de Dios, comenzamos a movernos hacia El. A este juicio de la decisión se refiere San Juan cuando escribe: "El que cree en El no es juzgado, pero el que no cree ya está juzgado" (Io., 3, 18; 5, 24).

Sin embargo, muchas veces el juicio de Dios está escondido. ¡La entrega a Cristo lleva consigo tantas veces el sacrificio de la propia valía, mientras la autoafirmción conduciría a un mayor desarrollo de nuestra vitalidad! De ahí que lo decidido en la historia exija un más allá donde se ponga plenamente de manifiesto (82).

La decisión histórica lleva a una diverso desenlace eterno. Cabría pensar en tres posibilidades: aniquilación de los malos, conversión de todos en el más allá, y suerte distinta para los buenos y para los malos. La aniquilación de los impíos conduciría a una victoria definitiva de Dios sobre toda voluntad rebelde, pero queda excluída —según Althaus— porque limitaría el carácter infinito del juicio divino (83). La conversión de todos al final está respaldada por la certeza de la propia salvación, pues

(81) *Die L. D.* (6 ed.), 176.
(82) *Die L. D.* (6 ed.), 179 ss.
(83) *Die L. D.* (6 ed.), 189.

solamente puedo estar cierto de ella confiando en la salvación de todos. Sin embargo, no puede afirmarse categóricamente que todos se salvarán, pues esto quitaría al tiempo presente su carácter de decisión (84). Debemos, por tanto, contar con la posibilidad de que haya un doble desenlace de los hombres, según hubiere sido su decisión ante Cristo (85). Aun cuando desde la primera edición Althaus muestra cierta tendencia a la apocatástasis, sin embargo no se atreve a afirmarla positivamente y la admite sólo como una posibilidad.

Y ¿qué diremos sobre la suerte final de los que no hayan oído hablar de Cristo? Althaus no descarta el que puedan decidirse en el más allá, o bien, que Dios les juzgue según la verdad revelada en su religión respectiva (86).

En el caso de que hubiere condenados, su mayor tormento sería la privación de Dios, con todas las consecuencias anímico-corporales que llevaría consigo. Aunque en el presente pueda darse una escisión entre la realidad interna y la apariencia externa, sin embargo, ya en la tierra, el ateismo acarrea fenómenos de soledad, de perturbaciones nerviosas, etc. Desde el juicio final, todo el hombre reflejará el modo de su relación a Dios (87).

2. *El juicio de la actividad histórica.* Corresponde a las acciones del hombre en cuanto éstas entran a formar parte de un todo histórico: "Nada permanece solo. Todo se hace historia, bendición o maldición" (88). Con los actos de nuestra vida construimos o destruimos más de lo que nosotros prevemos. El éxito o el fracaso quedan muchas veces ocultos; nuestra obediencia a Dios puede ser ocasión de perdición para los demás y nuestros fracasos pueden servir para que Dios edifique su obra (89). La experiencia histórica es incompleta y por esto esperamos el juicio final (90). ¡Cuántas veces pasan desapercibidas las horas que

(84) *Die L. D.* (6 ed.), 192-194.
(85) *Die L. D.* (6 ed.), 187, 192.
(86) *Die L. D.* (6 ed.), 188.
(87) *Die L. D.* (6 ed.), 190.
(88) *Die L. D.* (6 ed), 196.
(89) *Die L. D.* (6 ed.), 198.
(90) *Die L. D.* (6 ed.), 199.

no aprovechamos, la misión que no cumplimos, la responsabilidad que no tomamos en serio! El Juicio de Dios pondrá en claro cuál era su voluntad en cada uno de esos momentos y cuáles han sido las consecuencias de nuestras acciones.

Los vacíos del pasado no pueden llenarse con nuestra penitencia; lo pasado es pasado y la historia es irreversible. La penitencia no tiene más sentido que el de reconocer lo que debió ser y no fue ni podrá ser jamás. La culpa, de suyo, tiene una eficacia irremediable; nos es imposible destruir las consecuencias del pecado. Y precisamente en cuanto reconocemos el hecho de poder ser y de tener que ser lo que hemos sido, se hace presente en nuestra conciencia el juicio de Dios (91). Solamente en Dios está el poder sobre nuestro pasado (92), y en la cruz de Cristo se nos anuncia su destrucción. El Evangelio nos libera de ese pasado, nos da la certeza de que Dios no nos imputa nuestro pecado. Sin embargo, durante la vida terrena seguimos bajo la opresión psicológica de tener que ser lo que hemos sido (93). Y los que hayan rechazado a Cristo, quedarán para siempre encarcelados en su propio yo, tendrán una vida eternamente mortal, no podrán desprenderse de su historia (94).

En cambio, los creyentes experimentarán una trasformación radical en el momento de la muerte (95). Althaus atribuye a la muerte una eficacia que casi podríamos llamar sacramental, pues, si bien su virtud renovadora se debe al amor, defiende sin embargo que Dios puede prescindir de la psicología humana para realizar esa obra de transformación (96), sobre todo en el caso de los que mueren repentinamente. Nuestra santificación no es proporcionada al esfuerzo personal; fijémonos, por ejemplo, en la disparidad de condiciones (intensidad y duración de la lucha) en las que Dios coloca a cada individuo. Así como Dios es libre para escoger las circunstancias morales en las que me coloca, del mismo modo lo es para trasladarme a mi fin independientemente de la propia purificación.

(91) *Die L. D.* (6 ed.), 204-207.
(92) *Die L. D.* (6 ed.), 202-203.
(93) *Die L. D.* (6 ed.), 207-208.
(94) *Die L. D.* (6 ed.), 223-224.
(95) *Die L. D.* (6 ed.), 209 ss.
(96) *Die L. D.* (6 ed.), 215 ss.

Cristo nos libera en cuanto destruye —por su juicio y por su gracia— nuestra forma de ser carnal, en cuanto hace que dejemos de ser nosotros mismos y que nos revistamos de un nuevo hombre (97).

Propiamente no puede hablarse de un progreso en nuestra perfección, pues no podemos librarnos del pecado original (disposición transcendental del hombre terreno) ni evitar todas las culpas personales y, además, cada día existe el peligro de que se pierda todo, de que volvamos a ser completamente el "hombre viejo". Nuestra actitud se reduce al reconocimiento de la propia culpa y de la acción de Dios en nosotros, y a esperar la liberación de nuestro pecado en la muerte (98).

Toda la transformación será por tanto momentánea, a saber, en el instante de la muerte —como final de nuestra rebeldía— y en el de la resurrección, como santificación positiva en una nueva forma de vida.

ARTICULO V

ASPECTO COLECTIVO DE LA ESCATOLOGIA

El final de la historia

Los evangelios enumeran algunos signos que han de suceder antes de terminar el mundo: la aparición del Anticristo, la predicación del Evangelio a todas las gentes, la conversión de los judíos...

La misma idea por la que se rige Althaus en su juicio sobre el progreso histórico y en la concepción de la Parusía, determina

(97) *Die L. D.* (6 ed.), 218 ss.
(98) *Die L. D.* (6 ed.), 226-227.

también su postura en este punto. Tanto allí como aquí se nota una valoración deficiente de la historia. En realidad, no puede decirse que ésta se acerque progresivamente a su fin. No admite que dichos signos vayan a realizarse en una sucesión propiamente temporal: son más bien notas características del Cristianismo en cada época.

Althaus se opone a la idea de que la Biblia contenga una colección de profecías en la cual estuviera prevista la totalidad del futuro de la historia (99). Esto equivaldría, según él, a la visión idealista de "un todo en evolución". Lo que la Biblia pretende es acentuar que cada instante es tiempo de decisión: así, por ejemplo, el Apocalipsis no habla precisamente de un futuro escatológico, sino de la lucha de la Iglesia con el anticristo de su tiempo, a saber, el Imperio Romano. Lo típico de la Biblia es la "Weissagung" y no la "Wahrsagung", es decir, la descripción de notas características de la Iglesia y no la predicción de futuros acontecimientos (100). Lo mismo debe decirse de las palabras apocalípticas contenidas en los evangelios y en las epístolas paulinas. Casi todas son imágenes tomadas del judaismo para resaltar la inminencia del fin: "no pasará esta generación sin que se realicen todas estas cosas" (Mt., 10, 23; Mc., 13, 30). La presencia del final en cada generación es lo que pone de relieve el Nuevo Testamento. Con su idea de "eternidad atemporal", Althaus intenta conciliar el hecho de que Cristo predijera que el final estaba próximo y que ese mismo final había de ser el término de la historia: "El mundo tiene su fin fundamental en el Juicio y en el Reino de Cristo. En este sentido, cada momento de la historia —lo mismo que el conjunto de ésta— es "último tiempo", pues

(99) *Die L. D.* (6 ed.), 258-260.

(100) *Die L. D.* (6 ed.), 266-267, 269: "Der Offenbarungscharacter der Propheten oder prophetischen Bücher besteht daher nicht in dem Vorkömmen dieser Erscheinungen, sondern allein in jener Weissagung, die aus Gottgewirkter Gegenwartsdeutung erwächst. Nicht dass die Propheten einzelnes, Zeiten und Fristen, voraussagten, macht ihre Bedeutung aus; aber dass sie, von Gou berufen zur Schau in die Majestät seines Willens und die Gesetze seines Zorns und seiner Erbarmung, gerade einem sicheren Geschlechte den schenellen Fall und einem hart geschlagenen und verzagten Gottes Vergebung, ja den Missionsberuf aukündigten...".

tanto las partes como el todo desembocan inmediatamente en la eternidad, en el juicio y en la redención. Por esto, todas las horas de la historia son "una sola y misma última hora" (101).

Sin embargo, junto a esta orientación vertical que le domina desde las primeras ediciones de su tratado, Althaus quiere introducir la horizontal (teleológica), admitiendo la posibilidad de un final de la historia con características especiales. Afirma, por ejemplo, que algunos momentos de quiebra cultural, de catástrofes históricas, etc., nos hacen experimentar con especial intensidad el "dies irae" (102). Pero no llega a una verdadera orientación rectilínea de la historia. Aunque es posible (dice) que nos esperen todavía las máximas catástrofes y que en el momento más difícil expire la humanidad, sin embargo, carecemos de fundamento bíblico para afirmar que así haya de ser. Y, por tanto, esos momentos son una llamada más a la decisión de siempre.

En el fondo, aún tiene cierta resonancia en Althaus la idea de que lo temporal es un símbolo, una transparencia de verdades transcendentes y eternas, que no son tanto realizadas cuanto simbolizadas en el tiempo. Y está especialmente claro que no concibe la historia como un drama compuesto de escenas específicamente distintas que, realizando en sí mismas una idea, tendieran a la vez hacia un desenlace común donde se recapitulara el sentido de todo el drama. Para él, todas las épocas son homogéneas; la historia no tiene una estructura orgánica.

Veamos lo que dice sobre algunos de los signos en concreto.

La predicación del Evangelio en todo el mundo. Althaus pregunta: ¿cuándo podría afirmarse que la Iglesia había cumplido el encargo de predicar el Evangelio a todas las gentes? En el tiempo en que Cristo encomendó esa misión podía entenderse que la expresión "todas las gentes" se refería al conjunto de los pueblos que entonces existían. Pero después de 20 siglos, ante las interrupciones de la cultura cristiana en tantas civilizaciones, ante la parcialidad con que se difunde el Evangelio en cada época, ¿cómo se puede hablar de evangelización de todos los pueblos? Practicamente, el hablar de este modo tendría sentido si la cris-

(101) *Die L. D.* (6 ed.), 274.

(102) *Die L. D.* (6 ed.), 277 s.

tianización se extendiera a cada individuo, y no es de esto de lo que se trata en el Nuevo Testamento. En la última época, teniendo en cuenta el pensamiento del anticristo, el alcance de la predicación será igualmente parcial (103).

El Anticristo. Es una nota existencial de la Iglesia en su continua lucha con el mal. El anticristo, lo mismo que la lucha de la Iglesia, es una realidad presente y futura. Para San Juan eran los gnósticos; para la Iglesia primitiva, el Imperio Romano; y en nuestro tiempo es el comunismo (104). En cada tiempo debemos preguntarnos cuál es el adversario, pero no existe fundamento alguno para afirmar que el mal será especialmente intenso en la última época de la historia. Es verdad —dice Althaus— que la cultura induce a una autosafirmación del hombre y, por tanto, como el progreso cultural parece contínuo, se podría concluir que el mal iba a crecer paralelamente. Pero esto no es una regla general, pues el mal sirve de ocasión para muchos bienes. Y cuando los males aumentan, normalmente se produce una reacción contraria del bien. Aunque pueda hablarse de un crecimiento correlativo, sin embargo carecemos de fundamento para decir que el bien, o el mal, progresan en forma continua (105).

No está excluído el que el mal se encarne de un modo especial en una persona determinada del final de los tiempos, pero esto no es doctrina neotestamentaria.

El milenarismo. Se opone sin vacilar a las diversas formas que históricamente ha ido tomando la idea del milenarismo. Todas las profecías del Antiguo Testamento que pudieran engendrar el pensamiento de un reino de Dios en la tierra (de tipo nacional judío), se han cumplido espiritualmente en el Cristianismo (106). Las tendencias milenaristas están relacionadas con la promesa de la conversión de Israel al final de los tiempos. No está excluída una conversión en alta escala (escribe Althaus), pero esto no puede afirmarse en nombre de la Biblia.

En esta tierra, la Iglesia vivirá siempre en lucha y el Reino

(103) *Die L. D.* (6 ed.), 281 s.
(104) *Die L. D.* (6 ed.), 284-285.
(105) *Die L. D.* (6 ed.), 284-294.
(106) *Die L. D.* (6 ed.), 297-311.

de Dios estará escondido bajo la cruz; por eso, el triunfo del bien se dará solamente en el nuevo mundo, más allá de la historia (107).

Los signos mencionados son, por tanto, verdaderas predicciones proféticas, pero profecías de acontecimientos que no se cumplen sucesivamente en el tiempo, sino que se realizan todos a la vez en cada generación (108).

El Reino de Dios

1. *La transcendencia del Reino de Dios.* Althaus resalta la transcendencia total del Reino de Dios, frente a la concepción idealista que sueña en un progreso contínuo del bien hasta que la historia desemboque en un final paradisíaco. Y se opone igualmente a la idea de un continuo perfeccionamiento de la Iglesia. Tiene concretamente ante los ojos: en primer lugar, bajo el aspecto doctrinal, el pensamiento de Schleiermacher: una comprensión cada día más completa del tiempo apostólico (época normativa para todo el Cristianismo) y a su vez un desprendimiento cada vez mayor de los influjos extraños (109); después, bajo el punto de vista ético, se refiere (por ejemplo) a la idea de R. Rothes: una realización del estado nacional e internacional sobre bases cada día más cristianas (110).

El punto de vista de Schleiermacher queda refutado, según Althaus, por el mero hecho de que las producciones espirituales del Cristianismo son una síntesis con la cultura del tiempo. Cada época tiene nuevos problemas y decide en qué medida el pasado es aceptable; no hay decisión de una vez para siempre.

Y, en cuanto a la idea de Rothes, pregunta: ¿se puede hablar de una política cristiana y de un progreso contínuo de la misma? Toda generación se halla ante una nueva misión y debe cumplirla a base de principios éticos, pero esto no implica un progreso moral sin interrupción. Las misiones nuevas no surgen como anillos

(107) *Die L. D.* (6 ed.), 315.
(108) *Die L. D.* (6 ed.), 318, 315.
(109) *Die L. D.* (6 ed.), 234 s.
(110) *Die L. D.* (6 ed.), 241 s.

de una cadena moral, que se fuera acercando progresivamente al ideal del Reino de Cristo. Aunque muchas veces se confunda el progreso técnico con el ético, notemos, sin embargo, que no son en manera alguna paralelos. Todas estas tendencias olvidan la diferencia radical entre el mundo presente y el futuro y desconocen que la tensión entre el bien y el mal es esencial a nuestra historia. Cristo está ciertamente presente en la comunidad cristiana; pero ésta se halla, no obstante, oprimida por el pecado y por la muerte. No hay redención alguna a base de progreso histórico; la redención es más bien liberación de la historia (111).

No deben, sin embargo, excluirse ciertos momentos de progreso; Althaus aduce el ejemplo de la reforma protestante, aunque pregunta inmediatamente: comparando la reforma con la Iglesia primitiva, ¿puede hablarse de progreso?

Todo perfeccionamiento de la Iglesia es relativo; ésta cumple su misión en cada época, pero es imposible trazar una línea de progreso sin interrupción.

2. *Continuidad entre el presente y el futuro del Reino de Dios.* El hecho de que el Reino de Dios sea transcendente, no excluye cierto aspecto de continuidad con relación al mundo presente. Ante todo perdurará la persona humana, e insiste en la sobrevivencia del "yo" precisamente contra Troeltsch, que corre el peligro de disolver la individualidad en un todo divino (112). Además, la vida eterna —aun siendo gratuita— tendrá diversos grados según el trabajo, la responsabilidad y el sacrificio que Dios nos haya exigido durante la existencia terrena. La esencia de la vida eterna será idéntica para todos, pero Dios compensará el esfuerzo terreno con premios espirituales y corporales (113). Y nuestra propia historia no caerá en el olvido, pues en la visión de Dios conoceremos también la dirección de la divina Providencia que, a través de un orden aparentemente arbitrario, nos conduce a nuestro último fin (114). Tanto resalta Althaus el recuerdo del pasado histórico en la vida del más allá, que se crea un verdadero

(111) *Die L. D.* (6 ed.), 247-249.
(112) *Die L. D.* (6 ed.), 319-323.
(113) *Die L. D.* (6 ed.), 326.
(114) *Die L. D.* (6 ed.), 326.

problema ante el pensamiento de que recordaremos nuestras culpas: ¿no será ésto un motivo de tristeza? (115).

El cielo constará también de un nuevo mundo material, pues —según dijimos— así lo exige el pensamiento de la resurrección y la misma esencia corporal del hombre (116). La existencia humana es un continuo estar en el mundo de las cosas y gira constantemente en torno a la naturaleza material. Nuestra misma relación a Dios no prescinde del mundo. Y ni siquiera en la muerte desaparece la relación del hombre al cosmos material; precisamente por eso la muerte es un auténtico sacrificio. El mundo no es un mero andamio que vaya a desaparecer una vez construído el edificio espiritual. Está, por ejemplo, lleno de belleza; y las formas estéticas no sólo son un instrumento para el bien moral, sino que constituyen un fin en sí mismas, en éllas se refleja el pensamiento divino. El universo es un juego del poder y de la sabiduría divinos; antes de que existiera el hombre, Dios ya se alegraba en sus criaturas. Consecuentemente, —en cuanto fin en sí mismo— el mundo es una obra imperecedera; pasará la forma actual, pero no su misma realidad. E incluso la historia, aun cuando esté subordinada al hombre y sea un lugar de decisión, tiene en sí misma un fin autónomo. Por ejemplo, en la edificación, además de la utilidad humana, se realiza un dominio del espíritu sobre la materia, se da allí una animación de la misma. El mundo no camina por tanto hacia la nada, sino hacia una renovación de su auténtico ser. Sigue ahora la suerte de la caducidad humana, pero aspira junto con el hombre a su perfección definitiva; ambos son solidarios en la forma de muerte y en la esperanza de la plenitud (117). Dios no creará otro mundo, sino que renovará el presente en el día de la resurrección: "transformación y no aniquilación".

(115) *Die L. D.* (6 ed.), 327-328.
(116) *Die L. D.* (6 ed.), 341.
(117) *Die L. D.* (6 ed.), 342 ss. Los pensamientos que terminamos de exponer no rebaten lo afirmado anteriormente: "La historia (en Althaus) no tiene una estructura orgánica". Estamos viendo que la historia realiza parcialmente valores cuya plenitud se da en el más allá, pero esto no significa que precisamente en su marcha temporal realice un todo orgánico y progresivo.

Al irrumpir el mundo de la resurrección, se confundirán las fronteras de nuestro mundo con las del nuevo. El Reino de Dios es transcendente con relación a la ley de muerte y al carácter pasajero del tiempo actual, pero no con relación al mundo en cuanto tal y a la historia que se desarrolla en él; el cielo será una transformación (repite Althaus) y no una supresión de nuestro presente universo (118).

Todas las obras humanas son caducas en su forma presente y, en este sentido, el cielo no será la culminación de un proceso cultural. Pero a la vez podemos hablar del carácter escatológico de toda cultura, pues las diversas realizaciones históricas son un reflejo de la ciudad futura y apuntan —consciente o inconscientemente— a la inmortalidad del más allá (119).

Conclusion

En general, los participantes en el movimiento de la teología dialéctica, comenzaron negando la realidad y la bondad de nuestro mundo y —consecuentemente— la del tiempo. La eternidad era concebida como estricta atemporalidad. Posteriormente, conforme iban reconociendo la realidad y la bondad de la presente creación, reconocieron también la del tiempo. Desde ese momento, la eternidad ya no fue concebida como negación sino como realización plena del tiempo. El caso más claro de esta evolución es el de K. Barth.

Althaus, en cambio, no ha procedido con la misma lógica. Aunque actualmente afirme la bondad de la criatura, aunque defienda que el mundo presente se consumará en el futuro y que habrá una resurrección de la historia, sin embargo no introduce en su obra un concepto positivo del tiempo. Hemos adu-

(118) *Die L. D.* (6 ed.), 350, 361: "Jenseitig ist das Reich nicht gegenüber der geschaffenen Welt, sondern gegenüber der Welt der Sünde und des Todes. Das jenseitge Reich kommt in unser Diesseits. Der neue Aion bricht in unsere Welt, in diese Geschichte herein und verwandelt sie".

(119) *Die L. D.* (6 ed.), 364.

cido anteriormente diversos pensamientos en los cuales se pone de manifiesto que Althaus no concede una realidad verdadera al tiempo, por ejemplo: "lo típico de las profecías bíblicas no es la predicción de un futuro temporal, sino la descripción de las notas características del Cristianismo" (120); "la eternidad es atemporal y se proyecta verticalmente sobre todos los momentos del tiempo (aunque la historia, vista desde aquí, camine hacia su final en la Parusía)" (121); "cada momento de la historia es el último y roza inmediatamente la eternidad y la redención" (122). Y en el problema central de la escatología de Althaus, —a saber, la conciliación del carácter inmediato de la redención definitiva con su aspecto colectivo—, aunque no dé una solución decidida, sin embargo recurre insistentemente a la idea de que el tiempo es una complexión subjetiva que cesa en el momento de la muerte.

Aquí está precisamente el punto débil de la escatología de Althaus, en su idea subjetivista del tiempo. Este no va anejo a la cosa en sí, es extrínseco a élla. Es ciertamente real en cuanto se identifica con la ley de la caducidad de nuestra existencia actual, pero no en cuanto duración.

Althaus se ha desligado esencialmente del suprahistoricismo, pues reconoce la orientación teleológica de la Biblia. Pero retiene todavía el subjetivismo kantiano del tiempo, que él cree conciliable con la perspectiva bíblica. Es indudable que, si Althaus se persuadiera de que el pensamiento bíblico es incompatible con su concepción de la eternidad y del tiempo, renunciaría a la propia especulación.

A mi juicio, desde su concepción actual del tiempo y de la eternidad, es incapaz de mostrar que la historia tenga una orientación auténticamente temporal hacia un final colectivo. El hecho de que haya dado entrada en su obra al pensamiento del estado intermedio, indica que ha comenzado a dudar de la propia visión del tiempo. Es necesario que dé un paso más y que reconozca la realidad positiva del mismo.

(120) *Die L. D.* (6 ed.), 21.

(121) *Die L. D.* (6 ed.), 31 ss.

(122) *Die L. D.* (6 ed.), 51.

Capitulo Segundo

KARL BARTH

ARTICULO I

EVOLUCION DEL PENSAMIENTO DE K. BARTH

Ruptura con el pasado

Desde su punto de vista actual, Barth (1) nos dice cuál era el defecto de la teología del siglo XIX. "Llegó un momento (escribe) en que la teología del siglo XIX, dejando un espacio reducido a la soberana vivencia religiosa del individuo, se convirtió esencialmente en filosofía de la religión en general y de la religión cristiana en particular. Si bien hubo algunos como (por ejemplo) J. C. Blumhart, H. F. Kohlbrügge, W. Löhe y Fr. Overbek, que no

---

(1) *Nota biográfica.*—Barth comenzó los estudios teológicos (en 1904) bajo la dirección de su padre (pastor protestante). El primer libro que cayó en sus manos fue la "Crítica de la Razón Práctica" de Kant. En 1906 asistió en Berlín a las lecciones de Kafkan y de Gunkel, y se entusiasmó especialmente por Harnack. En 1908 oyó en Marburgo a W. Herrmann, que le introdujo en el pensamiento kantiano.

Marburgo era entonces el principal centro de neokantianismo y el principal foco de crítica liberal. El neokantianismo de los teólogos seguía la pauta de A. Ritschl que, oponiéndose a la teología especulativa e inspirándose en la distinción kantiana entre la fe y la ciencia, había puesto de relieve el carácter autónomo de la religión y su incompatibilidad con la metafísica. Había además heredado la concepción de Schleiermacher, pero Ritschl —a diferencia de Schleiermacher— defendía que la revelación de Dios se da en la historia de la religión y no en nuestro propio sentimiento. Cristo —por su personalidad y por su vida— es la máxima revelación de Dios.

pueden incluirse en esta marcha general, no lograron, sin embargo, detener su curso. Ni siquiera Kierkegaard ha influído decisivamente en la teología del siglo XIX. La dirección estaba en manos de los así llamados liberales" (2). Al señalar el final de esta

W. Herrmann recibió el influjo de Schleiermacher y el de Ritschl. Según Herrmann, la revelación de Dios no se halla más que en la historia; sólo a través del Cristo histórico podemos llegar a Dios. Pero los hechos bíblicos, en tanto son revelación de Dios en cuanto despiertan la fe en nuestro interior. Es en la experiencia religiosa donde se nos comunica la revelación de Dios. De acuerdo con Kant sostiene que el conocimiento metafísico del mundo es incapaz de conducirnos a Dios. Nuestro único camino hacia Dios es el que El trazó revelándose a sí mismo. Sólo en la realidad histórica de Cristo y sobre todo en su vida interior (que en esencia es su perfección moral y la convicción de que Dios es infinitamente bueno), encontramos al Dios vivo. La vida interna de Jesús no se puede descubrir por la investigación histórica, sino —como toda vida— no puede más que experimentarse.

Durante diez años, Barth retuvo fielmente la doctrina de W. Herrmann, y mientras tanto leía preferentemente a Kant y a Schleiermacher. En 1911, siendo pastor en Safenwil (Argovie), Barth se abrió al problema social; entró de parte de los obreros en la lucha de clases y se hizo socialista cristiano. Entonces influyeron en él H. Kutter y L. Ragaz, que interpretaban el Evangelio desde un punto de vista social. Según ellos, el Evangelio contiene las bases de un mundo nuevo y debe animar en la lucha contra la satisfacción burguesa, contra la injusticia y la opresión del pobre; la Iglesia ha olvidado eso y se ha preocupado solamente de la salvación individual.

Aunque Barth se adhiriera al movimiento social en Suiza, sin embargo, no le satisfacía plenamente. Por una parte, le disgustó la mentalidad bélica que el socialismo de todos los países mostrara durante la primera guerra mundial y, por otra, notaba que en la interpretación milenarista de algunos (p. e., los hijos de J. C. Blumhart), se olvidaba el carácter transcendente de la Parusía de Cristo y el futuro cristiano se convertía en una esperanza de tipo terreno. Durante algún tiempo, Barth anduvo dudando entre la transcendencia del Reino de Dios y el contenido intramundano del mensaje bíblico, hasta que un día de 1916 se decidió a revisar la situación de la teología. Comenzó por estudiar la Epístola a los Romanos e hizo un comentario propio. El no tenía intención de publicarlo, pero —gracias a un amigo suyo— fue editado en 1919. Con esta obra sensacional —sobre todo la edición de 1922—, Barth abrió una nueva era de la teología protestante (Cfr. E. Bouillart, *Genèse et Evolution de la Théologie Dialectique.* (Aubier, 1957), 79-90).

(2) *Evangelische Theologie im XIX Jahrhundert.* (Theol. Studien, H. 49, Zürich, 1957), 5.

época en el hecho sintomático de que E. Troeltsch pasara definitivamente de la Facultad de teología a la de filosofía, continúa: "ya entonces noté que no podría seguir su ética y su dogmática, su interpretación de la Biblia y de la historia, y que la teología del siglo XIX —al menos para mí— no tenía porvenir alguno" (3).

Barth va ponderando ecuanimemente el afán científico y la categoría de aquellos "señores" profesores; pero señala a la vez sus excesos en el diálogo con el mundo de la época: abrieron todas las puertas que iban de fuera a dentro y cerraron todas las que iban de dentro a fuera, descuidando el interior de la morada, a saber, la revelación cristiana en cuanto tal (4).

El punto crucial de aquella teología era, según Barth, el hecho de que todos contaran con una posibilidad natural del hombre, cuya realización podía calificarse realmente de religión. La consecuencia de este pensamiento era que el mensaje cristiano quedaba sometido a la interpretación de la razón; la revelación tenía que adoptar una forma que le justificara ante la visión general del mundo. "Por querer asegurar el terreno, dice Barth, perdieron el suelo firme; y muy de temer es que muchos de sus representantes fueran filósofos antes que teólogos. ¿Qué impresión podía producir a los paganos el que (los teólogos) descendieran a su terreno para recomendarles lo cristiano desde allí?" (5). "La consecuencia de todo esto fue: que se preocuparon más del comercio de los hombres con Dios que del comercio de Dios con los hombres, de los beneficios de Cristo más que del mismo Cristo; una autointeligencia del hombre cristiano, un movimiento de abajo hacia arriba, al que llamaban fe. Y, obligados por sus presupuestos a entenderla como una realización de la vida espiritual del hombre, sucedió que hicieron de la fe una criatura del hombre, un infinito en lo finito, llegando un momento en que perdió todo contenido transcendente a ella y se redujo —sin algo enfrente— a un intercambio consigo misma. Todo se convirtió en un símbolo de esa vivencia interior. Y, en un clima donde el hombre era la medida de todas las cosas, la existencia del Cristia-

(3) *Evangelische Theologie im...*, 5-6.
(4) *Evangelische Theologie im...*, 10-11.
(5) *Evangelische Theologie im...*, 14-15.

nismo podía compararse a la de un pez fuera del agua" (6). "Así puede Feuerbach —continúa— lanzar la afirmación de que el objeto de las religiones no es más que una proyección en el infinito de los sueños y de las aspiraciones del hombre".

"Fue un mérito de aquellos teólogos el que pusieran de relieve que la religión cristiana —a diferencia de otras religiones— es histórica, es decir, está determinada por su relación a la historia de Jesús. Pero desde su punto de vista (dado por el ambiente), la interpretación de la Biblia y la explicación de la historia de la Iglesia y del dogma no pudieron hacerse de otro modo que juzgando al cristianismo como un caso más de la historia general de las religiones" (7).

Me extendí en estas citas de Barth para que aparezca —según su propia mente— cuál era la perspectiva teológica de la que iba a despedirse. Su reacción fue radical y sometió a un tratamiento enérgico el mal de la teología. Había que atacar a la enfermedad en su origen, había que buscar otro centro de gravedad. A continuación veremos que no logró curar el mal precisamente por lo extremado de su reacción. Aquella teología estaba basada en una orientación que iba de abajo hacia arriba. El primer intento de Barh fue cambiar el sentido de la orientación, de arriba hacia abajo, pero entonces suprimió al hombre en cuanto realidad distinta de Dios.

Primer periodo del pensamiento de K. Barth: la Carta a los Romanos

El pensamiento de la primera época de Barth está contenido principalmente en las siguientes obras: en la primera y segunda edición de su "Carta a los Romanos" (1919 y 1922) y en "La Resurrección de los muertos" (1924).

Apenas es posible —ni creo que se deba— el sistematizar esta primera exteriorización de su pensamiento. Fue uno de esos momentos que podríamos llamar escatológicos. La escatología

(6) *Evangelische Theologie im...*, 17-18.
(7) *Evangelische Theologie im...*, 18-20.

está en relación directa al sentimiento de transcendencia y de inminencia de Dios. Los primeros escritos del Nuevo Testamento rebosan de escatología porque la experiencia de la Divinidad del Cristo resucitado está muy cerca todavía. El sentirse próximo al principio y al fin es una misma experiencia. Por eso, en la primera comunidad cristiana apenas se desarrolla una teología del tiempo presente, apenas hay distancia entre la Resurrección y la Parusía. Algo semejante puede afirmarse del Barth de la primera época. Irrumpe con una sensación totalmente escatológica, con una cercanía total entre el principio y el fin, sin conciencia de tiempo, sin distancias entre el hoy eterno de la creación y el de la Resurrección, entre el hoy eterno de la Resurrección y el de la Parusía.

Sobre todo, la segunda edición de su "Carta a los Romanos" es como la explosión de una llama largamente detenida. ¿Qué provoca la explosión? En el fuego de Overbeck, de Nietzsche, de Dostoiewski y de Kierkegaard, se enciende la pólvora", dice Urs von Balthaser (8). El mismo Barth afirma que se apoya en Overbeck (9), agradece a su hermano Heinrich Barth una orientación auténtica en los escritos de Kant y de Platón, y reconoce la luz que Dostoiewski y Kierkegaard le dan para la interpretación del Nuevo Testamento. "Mi sistema —dice—, si es que tengo sistema, es no apartar la mirada de lo que Kierkegaard ha llamado: diferencia cualitativamente infinita entre el tiempo y la eternidad" (10).

El pensamiento platónico-kantiano le sirve de manera de expresión (y más que de manera de expresión) para resaltar la transcendencia de Dios, del mundo de la verdadera realidad, de la eternidad, que Barth concibe entonces como atemporalidad.

Adopta igualmente la dialéctica hegeliana para expresar la relación entre el tiempo y la eternidad, entre la creación y la redención. En ambas antítesis, al poner Dios el segundo término niega el primero y a la vez, como verdadera negación, pone tam-

(8) H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie.* (Köln und Olten, 1951), 75.
(9) K. Barth, *Der Römerbrief.* (München, 1922), VI ss.
(10) *Der RB...*, (1922), XII.

bién el primero: del mismo modo que la luz pone la sombra como un contraste de sí misma.

Y, finalmente, la ocasión para que Barth exteriorizara su pensamiento fue sin duda el ambiente de crisis del tiempo de postguerra.

El Barth de este período es pura *escatología*, pero escatología en el sentido ontológico de la palabra: la realidad última de las cosas —que es Dios— tal como aparece en Jesucristo. "De la crisis perenne entre el tiempo y la eternidad habla Pablo a los romanos. Y si alguien me pregunta por qué entro en la exégesis con esta afirmación, le preguntaré: ¿puedo entrar con algo más serio que con la afirmación de que Dios es Dios?" (11).

La "*Divinidad de Dios*" era una psicosis del primer período de Barth y se ha mantenido en su obra posterior. Lo mismo digamos del centralismo de la Resurrección de Cristo, de modo que la teología de Barth podría denominarse un "himno a la resurrección". Y también la idea de la *eternidad de Cristo* —raíz de todo conocimiento y de toda realidad— es un pensamiento constante en su obra: al principio como eternidad atemporal y transcendente que apenas dejaba lugar a la realidad humana e histórica de Cristo; ahora, en cambio, como eternidad con principio, medio y fin —sin separación de los mismos— la cual entra en el tiempo de Jesús y lo eterniza. Otra constante del pensamiento de Barth es la idea de la *elección eterna de Cristo* a la que acompaña (en términos de entonces) el infierno del tiempo, del mismo modo que la sombra acompaña a la luz (12). Esta elección —*o predestinación antelapsaria*— lleva a un movimiento de apocatástasis, que hoy día solamente queda limitado por el pensamiento de la libertad absoluta de Dios. Y, finalmente, mencionemos otra característica permanente de la obra de Barth, el *actualismo*, frente al substancialismo y a la idea de la analogía.

Salta a la vista lo radical del cambio de Barth respecto a la teología liberal. Esta "se sintió acomodada —dice él mismo— a las producciones impresionantes y a la personalidad de los filósofos y de los poetas clásicos, como también a un Beethoven, Wagner y Brahams, a G. Keller y a Th. Fontane, a Ibsen y a Sudermann. Y para hombres que estaban tan llenos de su tiempo, tan seguros de sí mismos, ¿qué sentido podía tener el pensamiento de la eternidad?" (13). Y para el Barth obsesionado por la idea de la eternidad, ¿tendrá algún significado el tiempo? Nada volveremos a oirle sobre la religión como hija más hermosa del hombre, nada sobre ella como mejor flor de la cultura, nada sobre la fe como proyección de la conciencia humana en el infinito, nada de eso dirá Barth, sino: respeto ante el Dios desconocido, amor a El con conciencia de la diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el hombre, entre Dios y el mundo. "El Dios que conocemos aquí, por más adornos que le pongamos, no es Dios. El verdadero Dios —que se manifiesta en Cristo— es la crisis, la negación de este mundo" (14).

(11) *Der RB...*, (1922), XIII-XIV.
(12) *Der RB...*, (1922), 151-152.

Visto *organicamente*, todo el pensamiento de Barth en esta época gira en torno al Dios que se revela en la Resurrección de Cristo, momento eterno que es simultaneamente: Creación, Redención y Parusía (15). Es un hecho transcendente a la historia, origen y sentido eterno de todo.

El movimiento puesto por Dios en la creación es expresado con términos hegelianos. Así, ese momento eterno de la Resurrección es a la vez el instante eterno de la creación y de la redención en el cual Dios, al poner la verdadera realidad transcendente, suprime la nada de aquí, pero al suprimirla la pone como una sombra proyectada por la verdadera creación (16). El presente es un mundo caído de Dios, un mundo de realidad aparente, de sombra, de pecado. La sombra en cuanto tal es ciega; por eso la ley —traducida por religión (17)— que vierte su luz sobre la sombra, viene a empeorar la situación. La religión —en cuanto manifestación histórica— es pecado, pues precisamente en ella

(13) *Evangelische Theologie im...*, 7.
(14) *Der RB...* (1922), 18.
(15) *Der RB...*, (1922), 53, 93. Cf. también, *Die Auferstehung der Toten*, (Zürich, 1953 —la primera edición apareció en 1924), 59 ss.
(16) *Der RB...*, (1922), 144-145, 157.
(17) *Der RB...*, (1922), 92-94.

el hombre adquiere conciencia de su culpa, de su distancia de Dios (18). Y, por otra parte, la religión es santa, puesto que tiene su origen invisible en Dios.

El *pecado original* no es un hecho histórico, sino la disposición transcendental por la que el hombre cae de la creación original (19). Se identifica con la naturaleza presente (20), con su condición temporal y mortal, con esto que no tiene más realidad que la de una sombra. El ser real del hombre —del cual cae por el pecado— está en Dios, en la relación y unidad inmediatas con El (21). El *pecado* consiste en adquirir conciencia de sí mismo, en querer ser algo, y culmina en la religión donde el hombre intenta justificarse por sus propias fuerzas y se hace consciente de su distancia de Dios.

Del mismo modo que la creación, así también la *justificación* es totalmente escatológica y forense. No hay más justicia que la de Dios (22); ni siquiera la fe —como obra humana— justifica (23): no somos justificados por las obras de la ley, sino por la ley de la fidelidad de Dios (traduciendo fe por "fidelidad de Dios") (24). Y esta fidelidad es la justicia por la que Dios quiere ser fiel a sí mismo, sin abandonar el mundo a su estado de apariencia.

El valor y el sentido de las cosas dependen exclusivamente de la voluntad de Dios (25). Dios puede salvar al pecador teniéndole por justo. Y aquí reconoce la luz que le da Dostoiewski (26), con su fuerte sentimiento y comprensión de la pecaminosidad del hombre y de su abandono e indigencia, en medio de los cuales hace resonar la voz de Cristo: "Venid a mí los que estáis cargados" (Mt. 11, 28); "No tienen necesidad de médico los sanos sino

(18) *Der RB...*, 165.
(19) *Der RB...*, 151-152.
(20) *Der RB...*, 214 ss.
(21) *Der RB...*, (1 ed. 1919), 106.
(22) *Der RB...*, (1922), 79.
(23) *Der RB...*, 34.
(24) *Der RB...*, 85.
(25) *Der RB...*, 38 ss.
(26) *Der RB...*, 42-45.

los enfermos" (Mt., 9, 12); "Bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt., 5, 3), "los que tienen hambre y sed" (Mt. 5, 6), es decir, los que no están satisfechos y tienen necesidad de algo, los que no poseyendo justicia propia necesitan de la ajena, los que se reconocen pecadores y aspiran a la redención.

La Resurrección de Cristo inicia el movimiento de la *redención*, aunque —en realidad— la creación y la redención constituyen un mismo movimiento. Son comparables a la única corriente de un río que se divide en dos al chocar contra los pilares del puente (27). Sólo nosotros —porque vivimos en el tiempo— lo desmembramos en un sentido hacia adelante y en otro hacia atrás. El fin de ese único movimiento es la instauración del verdadero ser en Cristo; y todo lo que nosotros llamamos pecado, redención, tiempo, no es más que la sombra proyectada por la luz. Si hubiera una sombra total nada veríamos; el hecho de que distingamos muestra que vemos algo, pero sólo a medias (28).

Aunque la religión sea pecado —porque en ella adquirimos conciencia de nuestra distancia de Dios—, sin embargo, tiene un sentido eterno, a saber, el de la Resurrección de Jesucristo (29). Los profetas del Antiguo Testamento, Moisés y Platón, vieron el día eterno de Cristo (30). En este período, Barth afirmaba ciertamente que todo conocimiento de Dios distinto del revelado en Jesucristo y atestiguado en la Biblia es un ídolo, pero admitía que de todas las religiones se levanta un clamor hacia Jesucristo y que Platón había rendido testimonio del Dios desconocido, anunciando así la revelación cristiana (31).

Todo el fenómeno religioso es un testimonio de la presencia del Cristo eterno, pero el valor de la religión no viene de abajo sino de arriba. Cuando ella intenta buscar un medio de acceso a Dios se convierte en una sublimación del pecado. Ni la fe cristiana escapa a este juicio; solamente está en su justo término cuando va acompañada de la renuncia radical al propio valer. Dios es

(27) *Der RB...*, 156 ss.
(28) *Der RB...*, 94-97.
(29) *Der* RB..., 76.
(30) *Der RB...*, 55, 72 s.
(31) H. Bouillart, *Genèse et évolution de la Théologie Dialectique*, (Aubier, 1957), 139.

el que da el valor a las obras y, puestas éstas, El puede premiar o no premiar (32).

Durante el período en cuestión, la *realidad y la bondad de la creación presente* son muy problemáticas. Nuestro ser de aquí está caído; el ser auténtico sólo se da en la inmediatez con Dios. Sobre todo en la primera edición de la carta a los romanos, no puede disimularse la persuasión de una identidad esencial entre Dios y la criatura. Y esto puede decirse todavía de la segunda edición; en ambas aparece el siguiente núcleo de ideas: el ser original consiste en una unión inmediata con Dios; el pecado —o autoconciencia de la criatura— es una caída de la identidad original; y la redención es un retorno a la unidad. El esquema se parece mucho al platónico: idea, caída, vuelta a la idea (33).

Según el Barth de entonces, Dios es la naturaleza más íntima de todas las cosas y, por eso, la gracia de Cristo no es algo extraño sino natural. Por la conversión a Cristo, nos apartamos de nosotros mismos y nos dirigimos hacia la objetividad del verdadero bien, del Espíritu Santo que nos conduce al reino del Espíritu absoluto (34). Y todo esto tiene allí un colorido de socialismo religioso; la subjetividad —como reflexión— es individualismo; la conversión de este aislamiento equivale a una redención para la colectividad orgánica de la humanidad aparecida en Cristo, es la expropiación divina de nuestra propiedad privada. La diferencia entre los individuos es la superficie del ser (35).

Muchos pensamientos sobre la objetividad de Dios perseverarán en la obra posterior de Barth; pero el caballo de batalla (como más tarde expondré) va a ser la subsistencia de la criatura y, sobre todo, la distinción entre su ser creado y el redimido.

La Escatología de K. Barth en su primer período

1. *El objeto de la escatología.* La escatología de Barth —en la época de la "Carta a los Romanos"— se identifica plenamente con los pensamientos antes expuestos. La escatología tiene un sentido ontológico: es la realidad última de las cosas, es el momento único de la identidad original con Dios, el cual engendra el movimiento dialéctico de la luz y de la sombra.

(32) *Der R. B....*, 38-40.
(33) H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 71 ss.
(34) *Der RB...*, (1 ed., 1919), 197, 252, 80.
(35) *Der RB...*, (1 ed. 1919), 101, 172, 229.

Barth está continuamente dominado por la contraposición "tiempo-eternidad", "aquí-allá" (Diesseits, Jenseits). La eternidad es la forma del verdadero ser; en cambio, el tiempo no es más que una forma de pecado, de sombra, de apariencia. El tiempo y la eternidad se contraponen, no como modos diversos del tiempo real sino como tiempo y atemporalidad. Por eso la Resurrección de Cristo no es una realidad temporal, sino eterna, la cual roza el tiempo semejantemente a la manera como una tangente roza un círculo: sin apenas tocarlo, limitándolo. Las declaraciones referentes a Cristo están llenas de docetismo. La encarnación de Cristo es una entrada en el mundo de las apariencias, donde no hay más realidad que la relación al más allá.

La doctrina de Barth era entonces plenamente escatológica, pues no admitía más objeto real que el del más allá, es decir, toda la teología se reducía a la escatología: "en el capítulo que vamos a estudiar veremos el punto del que sale y al que vuelve Pablo. A diferencia de tantas dogmáticas en las que —después de hablar de todo lo posible— se dedica un apartado final a la escatología, Pablo versa integramente sobre el final, que es a la vez el principio de todas las cosas..." (36).

Y ¿qué es escatología? "En el sentido bíblico, sólo hablaría de las últimas cosas quien hablara de su fin entendido tan radicalmente, de una realidad de tal modo transcendente a todas las cosas, que la existencia de las mismas estuviera sola e integramente fundada en esa realidad; de un fin, por tanto, que en verdad no fuera otra cosa que su principio" (37). E igualmente, "sólo hablaría de la historia final, del tiempo último, quien hablara ...de un final tan radicalmente entendido, de una realidad tan elevada sobre todo suceder y sobre toda temporalidad, que al referirnos al término de la historia y del tiempo, nos refiriéramos

(36) *Die Auferstehung der...*, 61.
(37) *Die Auferstehung der...*, 59.

en verdad a lo que funda todo tiempo y cuanto en él sucede. Historia final debería (para él) significar lo mismo que historia original; el límite del tiempo del que él hablara, debería ser el límite de todo tiempo, es decir, el origen del mismo. En la Biblia, las últimas cosas, el término de la historia, son realmente el final..., la desembocadura de todo esto y aquello, aquí y allí, entonces y ahora, en la paz festiva que se encuentra en el Uno" (38).

La eternidad es —para el Barth de entonces— una auténtica atemporalidad, una muralla limitante que pone fin al flujo espantoso de la duración temporal: "Debemos precavernos de caer en un futuro sin suelo, en una sucesión ilimitada de siglos, y de llamar a eso escatología".

En el pensamiento bíblico, Dios pone un muro que limita la sucesión de los siglos: allí, la eternidad es idéntica con Dios, con su transcendencia incondicional como creador, redentor y rey de las cosas, y, por tanto, no es precisamente la ilimitación del mundo, del tiempo..., de la historia y sobre todo del hombre, sino (suceda lo que quiera con la prolongación de la existencia en el más allá) el principio de su finitud: "*ihre prinzipielle Endlichkeit*" (39), expresión que —dado el contexto— traduciría por "principio", o "supresión", de la limitación, de su temporalidad..., en cuanto, en un mismo acto, Dios pone y suprime lo limitado. El tiempo presente es puesto en virtud de la eternidad limitante.

El final de la historia no es por tanto una última época. El hecho de que esté próximo el fin no es exclusivo de un tiempo determinado, sino que puede decirse de ayer, de hoy y de mañana (40).

En esa supresión (Aufhebung) del tiempo por la eternidad ve Barth el mensaje paulino sobre la resurrección de los muertos: "con la palabra resurrección expresa Pablo el origen y la verdad de todo ser, la realidad de todas las cosas, la eternidad del tiempo, la resurrección de los muertos. Y esto en aquel lugar vacío

(38) *Die Auferstehung der...*, 59-60.
(39) *Die Auferstehung der...*, 60.
(40) *Die Auferstehung der...*

donde aparentemente sólo existe la nada, el tiempo sin fin, la muerte. ¡Los muertos! éstos somos nosotros. ¡Los resucitados! éstos no somos nosotros. Pero en la resurrección de los muertos se trata precisamente de la identidad entre lo que somos y lo que no somos, entre los muertos y los vivos, el tiempo y la eternidad, el ser y la verdad..." (41). "No hay que confundir: la vida que ahora vivimos con aquélla que sólo vivimos en esperanza, la limitación del tiempo con la eternidad, el ser con las apariencias, la realidad que nosotros conocemos con su origen. No hay que pasar por alto el abismo que separa lo uno de lo otro, tan irremediablemente como lo posible está separado de lo imposible. Y, sin embargo, se nos ha dado una identidad de las antítesis, que para Dios es real y para nosotros esperanza, a saber: la resurrección de los muertos" (42).

Actualmente, Barth retiene el pensamiento de que la eternidad es el límite del tiempo, pero ya no es la supresión del mismo, es un muro que detiene el *flujo* de los tiempos pero no destruye la *duración*. Y la redención del hombre tampoco equivale a la supresión de su ser terreno, es más bien una glorificación de lo que él realizó en su historia (43).

2. *La resurrección de los muertos*. En 1924 apareció una obra de Barth, con el título "La resurrección de los muertos". En ella enseña la misma doctrina escatológica anteriormente expuesta.

La resurrección de Cristo no es un hecho históricamente demostrable (44). Comentando a San Pablo, escribe: "Lo que Pablo relata son hechos y hechos históricos. ¡Pero de qué historia! De la que está más allá de toda historia. No pretende (Pablo) una prueba histórica, pues ante el sepulcro vacío son posibles, tanto el escepticismo como la fe. Nada dice de cuándo, cómo, dónde (resucitó)" (45). "Lo único que puede constatarse desde el punto de vista histórico es: el sepulcro, el lienzo, la piedra; cosas tan ambiguas como cualquier hecho terreno. Lo mismo puede haber

(41) *Die Auferstehung der...*, 61-62.
(42) *Die Auferstehung der...*, 62.
(43) *Dog.* III, 2, 525 ss., 771 s.
(44) *Die Auferstehung der...*, 75 ss.
(45) *Die Auferstehung der...*, 77 s.

sido robado que haber muerto aparentemente" (46). "Los ojos humanos de Pedro, de los doce, de los quinientos, no ven otra cosa que el sepulcro y que el Señor no está allí" (47).

Esto no significa que Barth negara entonces la realidad de la resurrección, pero sí negaba el que su historicidad fuese objeto del mensaje paulino y excluía que la resurrección fuese una forma temporal. Para el Barth de aquella época, la resurrección es algo eterno, idéntico con la realidad original puesta en Cristo y manifestada en la fe. "La aparición del resucitado es una acción de Dios —al margen de toda historia— por la que inaugura una historia eterna del crucificado, que es el Señor de la vida y de la muerte" (48).

Barth pretendía, sobre todo, eliminar la idea de que la historia sea en sí misma una revelación de Dios, contra lo que había afirmado la filosofía y la teología de los siglos anteriores. Pero Barth, a la vez que excluía esa idea, negó también el carácter histórico de la revelación. Admitía ciertamente que la Resurrección y la revelación son verdaderos sucesos (Geschehen), pero no que sean hechos científicamente comprobables o perceptibles por las facultades naturales del hombre. Solamente la fe —obra exclusiva de Dios— es capaz de llegar al conocimiento de la resurrección y de la revelación.

Actualmente distingue entre la historia como revelación y la revelación en la historia; niega que la historia sea en sí misma revelación y afirma que la revelación es un hecho histórico.

Prescindiendo de la cuestión de su historicidad, la resurrección (según la obra mencionada) es una auténtica realidad y es una realidad que no se limita a Cristo, sino que se extiende a todos los hombres (49). El cuerpo del más allá no es carnal sino espiritual; en él, el Espíritu de Dios ocupa el puesto que aquí corresponde al alma (50).

La resurrección no es un futuro temporal sino eterno, instantáneo; y, por tanto, es independiente de catástrofes cósmicas. La resurrección es una realidad del más allá y no del curso histórico, identificándose plenamente con la verdad de Dios (51).

(46) *Die Auferstehung der...*, 79.
(47) *Die Auferstehung der...*, 79.
(48) *Die Auferstehung der...*, 88.
(49) *Die Auferstehung der...*, 67 s.
(50) *Die Auferstehung der...*, 118, 119 s.

La parusía es lo mismo que la Resurrección, es la salida a la superficie del arroyo que se hallaba oculto. El estado de imperfección presente lo expresamos con la idea de esperanza. El estadio terreno del Reino de Dios puede compararse a los rayos de luz filtrados entre las nubes; en cuanto se aparten ellas, aparecerá el sol en su plenitud (52).

Evolucion posterior del pensamiento de Barth

A partir de la segunda edición de su comentario de la Epístola a los Romanos, Barth pasó a realizar una actividad docente. Su dedicación académica le llevó a desarrollar un cuerpo sistemático de doctrina. Urs von Balthasar designa la evolución del pensamiento de Barth desde aquellos años, como una progresiva conversión a la analogía (53).

Veamos en líneas generales el proceso seguido por Barth. En 1927 publicó su "Esbozo de Dogmática Cristiana". En esta obra reacciona contra el excesivo antropocentrismo de la dogmática en siglos anteriores. El objeto de la dogmática —según Barth— no es la fe cristiana, sino la Palabra de Dios. Esta no tiene más fundamento cognoscitivo que ella misma, es decir, fuera de su propia prueba no admite otra demostración. Es por tanto un error de la dogmática el comenzar con una primera parte dedicada a la filosofía de la religión, para fundamentarse en ella.

La palabra de Dios tiene el carácter de un suceso que se da hoy en la Biblia. Dios no es asequible fuera de la revelación de la Palabra. En ésta se expone plenamente y, por tanto, no cabe una revelación distinta. Atrae mucho más su atención el actualismo de la Palabra que la Encarnación.

Hace una mayor distinción entre la creación, la reconciliación

(51) *Die Auferstehung der...*, 126.
(52) *Die Auferstehung der...*, 99 s.
(53) H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 94 ss.

y la redención, pero todavía no aparece con claridad que la criatura sea en sí misma, en cuanto distinta de Dios, algo bueno, fundado y querido por El.

La escatología aparece con la noción de tiempo. Ya no afirma que la resurrección sea un futuro eterno y que el final esté igualmente próximo cada día, dejando lugar a la esperanza en sentido temporal.

También la revelación es un suceso histórico, aunque no sea un predicado de la historia.

Desde 1929 se va librando más y más del dominio de la filosofía y del monismo anterior. Esto aparece en "Fides quaerens intellectum" (1931) y en el primer tomo de la "Dogmática Eclesiástica", aparecido en 1932. Con la designación "Eclesiástica" quiere poner de relieve que está ligada al campo de la Iglesia y que es independiente de la filosofía. La fe no debe ir precedida de una concepción humana: ella nos dice por primera vez qué es el hombre real.

En el "Intellectus fidei" y en el "Credo" aparece la analogía de la fe en sustitución de la dialéctica, entendiendo por analogía de fe una semejanza de nuestra acción con la de Dios. La analogía auténtica se realiza en la respuesta de la fe, que es el mayor don recibido (54).

En "Die Theologie und die Kirche" (München, 1938) enseña que la revelación nos descubre la verdad de la creación. Hay una teología natural revelada y una restauración de la creación en la redención, así como una imagen de Dios en el hombre (en cuanto tal) no destruida por el pecado. La esencia del hombre incluye una potencia obediencial de participar en la locución de la Palabra de Dios.

La evolución posterior de la dogmática de Barth se debe a la sustitución paulatina de la idea central "Palabra de Dios" por la de "Jesucristo Dios y hombre" (55). En el hecho de la Encarnación por la que una Persona divina se hace hombre, descubre la bondad de nuestra naturaleza y la del resto de la creación, que

(54) H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Derstellung...*, 118 ss.
(55) H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 124.

hace posible la alianza. Aun cuando el hombre sea pecador en todas sus acciones y en todo su ser, sin embargo, conserva la bondad de su propio naturaleza creada (56); por el pecado no se ha producido una nueva creación.

En Cristo aparece el hombre real, cuya constitución firmó Dios en su decreto de unión con nuestra naturaleza. El pecado no ha podido cambiar el ser del hombre, que perdura ocultamente bajo el pecado; Dios lo conoce y nos lo descubre en la revelación (57). También el cosmos es una realidad distinta de Dios, y en cuanto distinto de El hace posible la alianza.

Al afirmar la bondad de la criatura en cuanto tal, Barth elabora un concepto de tiempo, proporcionado a nuestra esencia creada (58). Y, consecuentemente, separa entre sí los diversos momentos de la historia salvífica: por ejemplo, la creación, la Resurrección de Cristo y la Parusía.

En la forma actual de su pensamiento, es indudable que Barth afirma plenamente el presupuesto indispensable para que sea posible la escatología temporal, a saber, la realidad y la bondad de la criatura y del tiempo. Sobre estas nuevas bases, ha elaborado un pensamiento escatológico totalmente distinto.

ARTICULO II

SINTESIS DEL PENSAMIENTO TEOLOGICO DE K. BARTH

La dogmática de Barth es un mar inmenso. Sus tomos son como las olas llegadas a la orilla que retornan al corazón del mar, para volver con nueva fuerza a sobrepasar el límite antes alcanzado. El corazón del mar es Cristo. Al hablar del hombre, de la justificación, de la predestinación, de la fe, de la Iglesia..., está siempre alentado por la imagen del Cristo eterno, preexistente,

(56) K. Barth, *Dog.* III, 2, 28 ss., 235 s.
(57) *Dog.* III, 2, 235 s.
(58) *Dog.* III, 2, 628 s., 771.

creador y palabra exclusiva de Dios dirigida a los hombres; está alentado por la imagen del Cristo que tomó nuestra carne y nuestro tiempo, murió en nuestro lugar y resucitó victorioso sobre todos los poderes adversos a El.

Ese Cristo que existe en el cumplimiento de su misión, es una "palabra vibrante y actual" dirigida a los hombres y al cosmos. Con su existencia eterna, realiza una marcha triunfal a través de la historia y despierta la vida de la Iglesia de todos los tiempos. Al hablar de que Cristo es la fuente de conocimiento del hombre real y refiriéndose a su existencia eterna, escribe: "Allí y entonces, en la eternidad de aquel designio divino que es el sentido y el fundamento de toda la creación; allí y entonces, en la obra de su vida acaecida en medio del tiempo, cayó la decisión sobre quién y qué es el hombre real. Allí y entonces, fue establecida su constitución y firmada de una vez para siempre" (59). "La estructura ontológica del hombre está fundada en que, en medio de todos los hombres, hay uno que se llama Jesús" (60). Este centralismo del Cristo eterno (y que a la vez tiene unos años determinados de vida terrena) se extiende a todo. La historia (ontológicamente) comienza el día en que los ángeles de Belén anunciaron a los hombres su mensaje de paz. Hay hombres porque existe Jesús de Nazaret; hay continentes porque existe Palestina donde nació Jesús; hay universo porque existe una tierra en la que El vivió, fue coronado de espinas y murió; hay vida eterna porque un día resucitó; hay tiempo real porque vivió un hombre cuya existencia no quedó relegada al pasado, pues el curso de su vida era tiempo temporal y eterno. De ese tiempo procede nuestro tiempo y en él se conserva nuestro pasado.

A la *elección de Cristo* —anterior a toda otra elección— Barth la llama "predestinación" (punto central de su pensamiento). La predestinación es supralapsaria, pero no en el sentido de los reformadores, es decir, no consiste en un decreto eterno por el que un grupo de hombres queda destinado a la salvación y otro grupo queda excluído de ella. En Barth, el principio y el origen

(59) *Dog.* III, 2, 58.
(60) *Dog.* III, 2, 158.

de toda elección es Jesucristo. En El, Dios se elige a sí mismo bajo la forma de una criatura (61). El segundo término de la elección es la comunidad (pueblo en torno a Cristo), a saber, Israel y la Iglesia, que tienen la misión de anunciar la salvación a todos los hombres (62). Y, finalmente, en esta comunidad es elegido cada individuo.

La elección de Cristo es una *doble predestinación*. En El ha escogido Dios: para sí mismo, la condenación y la muerte; para el hombre en cambio, la felicidad y la vida, hasta tal punto que nadie pueda creer en su propia condenación (63).

Cristo y la comunidad están caracterizados por ese doble aspecto de elección y de condenación. Ya en el cosmos hay cierta figuración de la doble elección: luz y tinieblas, día y noche, tierra y agua; pero donde más patentemente aparece la duplicidad es en la historia de la salvación. Aquí, la elección del uno equivale a la no elección del otro, si bien, el elegido está en función del no elegido, siendo por tanto éste el elegido de verdad. Así se da una dialéctica continua entre la elección y la condenación: el Israel escogido es rechazado para elegir la Iglesia; y los paganos (no elegidos) son llamados para que el Israel predilecto, por su condenación, llegue a la salvación definitiva. En este cambio de papeles, todos son elegidos y rechazados; y todos son solidarios en Cristo, que es la cabeza de los unos y de los otros. Los creyentes dan testimonio de lo que Dios quiere y los no creyentes lo dan de lo que Dios no quiere (64). Los creyentes figuran la elección de Cristo y dan testimonio de ella; los no creyentes figuran, repiten y representan la muerte de Cristo. Cristo, elegido y rechazado, es representado por los elegidos y por los no elegidos; y El, su cabeza, los representa a todos. Sin Cristo nadie podría escapar a la condenación total, pero con El nadie es ajeno a su misericordia (65).

(61) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Derstellung...*, 188.
(62) E. Bouillart, *Parole de Dieu et Existence Humaine*. (Aubier, 1957, tomo 1), 132.
(63) *Dog.* II, 2, 177.
(64) *Dog.* II, 2, 328.
(65) *Dog.* II, 2, 387 ss.

Barth rompe con el individualismo de la elección y pone en primer plano su carácter colectivo, así como la idea de la "representación". Cristo es elegido *para* la comunidad y en ésta elige Dios al individuo.

Barth ve en la Iglesia un número abierto. La Sagrada Escritura siempre habla de "los muchos" por los que acontece el hecho particular de la elección de cada uno. Aunque no podamos afirmar que todos los hombres sean elegidos, sin embargo, nos está vedado el afirmar que el número de los predestinados esté cerrado, limitado, preestablecido. No podemos pronunciarnos en ninguno de los dos sentidos; nuestra actitud recta es la de seguir el movimiento de dilatación de la Iglesia en el mundo, sin volver los ojos hacia atrás (66). Es verdad que —según Barth— la Iglesia no puede enseñar positivamente la salvación de todos, pero esta doctrina se deduce de su concepción, pues la redención, tal como en él aparece, lo abarca todo (67); por eso, el que exista una posibilidad de condenación es solamente una inconsecuencia saludable de la dogmática (68).

A base del pensamiento de la Resurrección de Cristo —como elección—, Barth respira en su dogmática un clima de alegría, de victoria. Cristo prosigue su camino victorioso a través de los siglos. Y frente a El, el mal carece de todo poder real, sólo es capaz de manifestarse como sombra de la luz, como mentira del que no quiere aceptar su verdadera condición de redimido (69).

Cristo es una Persona divina, verdad que Barth explica conforme al sentido tradicional del dogma trinitario. Pero resalta tanto el elemento divino en Cristo, que a veces deja cierto sabor monofisita y también —podríamos decir— nestoriano, pues, a fuerza de insistir en el carácter divino de la obra del Salvador, la humanidad de Jesús queda reducida a un mero instrumento de Dios. Sin embargo, Barth rechaza tanto el monofisitismo como el nestorianismo (70). A pesar de esto, no hay duda de que tiene

(66) *Dog.* II, 2, 40, 367, 374, 477.
(67) *Dog.* III, 1, 212-213. III, 2, 80, 418.
(68) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 199 s.
(69) *Dog.* IV, 3, 40 ss., 303, 429.
(70) E. Bouillart, *Parole de Dieu...* (t. 1), 115-120.

cierta tendencia a disminuir la importancia de la humanidad de Jesús, de modo que la Cruz parece un diálogo de Dios consigo mismo (71). Pero ¡no entremos ahora en este problema! pues (en la misma dogmática tradicional) aún no está suficientemente claro cuál es el elemento estrictamente constitutivo de la obra de la Cruz.

Y también es indudable que en el intercambio de propiedades entre la naturaleza divina y la humana, Barth cae en cierta "confusión" de las mismas; así, por ejemplo, el tiempo de Cristo (hombre), por ser a la vez de Dios, es un tiempo eterno (72).

El ser del Salvador no tiene un aspecto estático y otro dinámico, sino que se identifica plenamente con la obra que Cristo realiza; tiene el carácter de "historia", de una historia siempre presente y jamás relegada al pasado (73), pues el tiempo de Jesús tiene características eternas. De la misma manera que en la eternidad divina, el presente, el pasado y el futuro del tiempo de Jesús están de tal manera compenetrados, que ninguna de esas tres dimensiones existe sin las otras dos (74). De ahí que Cristo pueda recorrer simultaneamente la totalidad de la historia: el Antiguo Testamento, su propio tiempo y el de la Iglesia. Es un mismo Cristo el que se manifiesta en toda la historia de la salvación. Y por eso se explica su afirmación de que Cristo existiera en el Antiguo Testamento, de que el testimonio de los profetas fuera su autotestimonio y de que la historia de Israel dijera antes lo que Cristo diría después con sus propias palabras. Según Barth, la presencia de Cristo en ambos testamentos se distingue sólo en cuanto al modo; en el Antiguo, El estaba ya presente; pero, a diferencia del nuevo, lo estaba ocultamente, sin salir al plano visible, hablaba con la boca y con los labios, mas no pronunciaba en alta voz o, también, pronunciaba en alta voz pero en un idioma desconocido (75).

(71) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 380.
(72) *Dog.* III, 2, 527 s.
(73) *Dog.* III, 2, 64 ss.
(74) *Dog.* III, 2, 557.
(75) *Dog.* IV, 3 (primera parte), 71-74.

También se explica por la eternidad del tiempo de Cristo el que Barth identifique el hoy de la reconciliación en la Cruz, con el ahora de su manifestación en la fe. En efecto, el carácter óntico de la redención (muerte de Cristo en la cruz) y el profético (la manifestación del suceso de la cruz en cada creyente) son para Barth dos aspectos de una misma realidad. La reconciliación, en el mismo acto de realizarse, es un grito de paz lanzado simultaneamente hacia todo el cosmos que recorre instantaneamente, como un relámpago, toda la superficie de la historia. No es precisamente la convicción que la predicación de la Iglesia engendra, en un *tiempo posterior* al de la cruz, lo que hace fructificar la redención en cada hombre: sino el hecho de que ésta, al mismo tiempo que sucede, es una palabra vibrante que se hace oir en el antes y en el después de los tiempos. El testimonio de Israel y el de la Iglesia son dos manifestaciones diversas de aquel hecho "eterno en su temporalidad" (76). Por eso, todos los creyentes reciben directamente el testimonio de la reconciliación y están presentes en ella. Y la reconciliación, en el mismo momento de suceder, está proféticamente presente en los creyentes; de ahí que se haya realizado ya y que, sin embargo, se realice en la fe (77): un mismo hecho objetivo se extiende a ambos momentos. La distancia existe entre los individuos que creen; pero no entre el ahora redentor de Cristo y el ahora de su conocimiento por el creyente, pues este conocimiento no surge de abajo, del reino del tiempo, donde el pasado ya no existe y el futuro todavía no es, sino de arriba, del reino eterno en el que el pasado, el presente y el futuro son reales pero no están separados. Temporal es el hombre que conoce, mas no la luz por la que conoce ni la causa de su conocimiento.

La oposición de Barth a la teología liberal (especialmente a la de Schleiermacher) y a la de Bultmann, tiende precisamente a excluir el que la realidad de la obra divina en Cristo suceda en

(76) *Dog.* IV, 3, 245 ss.
(77) *Dog.* IV, 3, 247 s., 256 s., 249, 261.

el momento de su conocimiento en la fe (78). En la fe acontece ciertamente algo real, pues a través de ella entra en el hombre la obra de la Cruz, pero el conocimiento del creyente no añade algo objetivo a lo realizado en Cristo.

Lo que terminamos de exponer proyecta abundante luz sobre diversos puntos del pensamiento de Barth y especialmente sobre la doctrina de la justificación.

JUSTIFICACION

La Justificación en K. Barth, ha sido estudiada, entre otros, por dos autores católicos: Henri Bouillart (79) y Hans Küng (80).

Ambos están de acuerdo en que: la justificación bartiana está fundada en la doctrina de la predestinación del orden presente como plan original de Dios; en ella se realiza la alianza divina con el hombre. El pecado no destruye el orden pretendido por Dios; es ciertamente un obstáculo que se opone a la realización del plan original, pero Dios es fiel a sus designios y los conduce a feliz término a pesar de la resistencia del hombre (81).

Coinciden igualmente en que, según Barth, la justificación del hombre se debe exclusivamente a la justicia de Cristo, que se nos imputa (82); ninguna obra, ni siquiera la fe (como obra humana), justifica (83); las buenas obras son una confirmación de la justificación recibida y proceden de la libre gracia de Dios (84); cuando Dios nos declara justos, no es que cierre sus ojos ante lo que en verdad somos, sino que, por su palabra eficaz, produce en nosotros un suceso real. El justo y el pecador no son

(78) *Dog.* III, 2, 533 ss. Cf. también su opúsculo: R. BULTMANN, *Ein Versuch ihn zu verstehen*. (Theol. Studien, H. 34, Zürich, 1952), 12-13, 16-18,20.
(79) *Parole de Dieu...* (t. I), 21 ss.
(80) H. KÜNG, *Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. (Paderborn, 1957).
(81) H. KÜNG, *Die Lehre...*, 33-42; E. BOUILLART, *Parole de Dieu...*, 31 ss.
(82) H. KÜNG, o. c., 69; E. BOUILLART, o. c., 60-62.
(83) H. KÜNG, o. c., 81 ss.; E. BOUILLART o. c., 65 s.
(84) H. KÜNG, o. c., 87 s.; E. BOUILLART o. c., 75.

dos hombres superpuestos, sino los dos términos de un movimiento; el justificado se halla en un continuo tránsito del uno al otro. En ese tránsito de la muerte a la vida se realiza en nosotros la historia de Cristo, que es nuestra historia más íntima (85).

Sin embargo, Bouillart y Küng llegan a dos conclusiones distintas. A juicio de Bouillart, en Barth se trata de una realidad que permanece ajena a nuestra existencia, de un espectáculo contemplado desde fuera y que por tanto no se reproduce en nosotros (86).

En cambio, Küng sostiene que Barth afirma la justificación interna del hombre y la justificación jurídica en un sentido ontológico (87): cita (por ejemplo) la afirmación de que en la comunidad, como obra del Espíritu Santo, se realiza subjetivamente la justificación que, objetivamente, aconteció en la Muerte y Resurrección de Cristo. La fe, cuyo origen y objeto es Cristo, introduce en nosotros un nuevo ser (88), nos conduce a un verdadero re-nacimiento. Pero el aspecto creador de la fe no se debe a ella misma (como obra humana) sino a Cristo, que opera en nosotros una representación y una reproducción real de su propia historia de salvación (89).

¿Cuál es por tanto la mente de Barth? Recordemos algunas de sus afirmaciones que pueden ayudarnos a resolver la cuestión. Según él, Cristo es su propia historia que, por ser eterna, está presente en todos los tiempos; en la fe se convierte en un hecho individual la obra de salvación universal acontecida en Cristo; y, como veremos más tarde, el ser del hombre consiste en su misma historia, que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. La vida —y por tanto el ser del hombre— quedaría reducida al pasado, a la nada, si Dios (gratuitamente) no conservara cada momento de nuestro tiempo.

Esto supuesto, ¿no debe entenderse la concepción bartiana de la justificación en el sentido de que la fe es un llegar al presente

(85) H. Küng, o. c., 53, 67 s., 71-75, 77 s.; E. Bouillart o. c., 58-62, 101.

(86) E. Bouillart, o. c., 101-103.

(87) H. Küng, o. c., 77 s.

(88) H. Küng, o. c., 89-92.

(89) H. Küng, o. c., 93 s.

de la acción de Cristo, de la acción reconciliadora que, aun siendo pasada, por tener un carácter eterno, incluye el presente en su pasado y el pasado en su presente? (90). ¿No ha de entenderse el objetivismo de la fe en Barth como una venida del objeto al sujeto y no como un movimiento del sujeto al objeto a través de cualesquiera motivos de credibilidad? En efecto, toda la actividad de la fe se debe a la acción de Cristo y, en ella, el hombre recibe su propio ser eterno que ya tenía en Jesucristo. El conocimiento del creyente no se realiza en virtud de una fuerza intelectual de su naturaleza, sino gracias a una actualización del ser humano, producida desde fuera. Nuestra propia naturaleza, con relación a la fe, posee solamente una potencia obediencial, dada por Dios al crearla, que le capacita para recibir el don de la revelación; diferenciándose así (por ejemplo) de una piedra que, para recibir la palabra de Dios, además de la fe, debería recibir también la capacidad de aceptarla (91).

Y, finalmente, el tránsito (Übergang) contínuo de pecador a justo, ¿no ha de entenderse como un paso real de cada momento de la historia del hombre —que en cuanto pecador caería en la nada— hacia Dios, donde se conserva ocultamente nuestro pasado? Según Barth, el ser del hombre ¿no procede de la muerte y de la resurrección de Cristo, donde se realiza el plan original? Y Cristo, ¿no realiza el plan original en representación de todos los hombres, siendo El por tanto: el prototipo del tránsito a la alianza perfecta y el Salvador que, con su ser eterno, nos acompaña en el paso de nuestra historia de pecado y de muerte al término real de nuestra justificación en Dios, que por su *misericordia* nos acepta junto con Cristo?

No se trata en Barth de una marcha natural de la historia hacia un más allá desconocido, sino de la acción gratuita de Dios por la que traslada continuamente, de un modo que ahora permanece oculto y que se manifestará en la Parusía de Cristo,

(90) *Dog.* IV, 3, 322 s., 345 s.

(91) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 150-168; K. Barth, *Dog.* IV, 3, 244 s.

nuestro ser pecador y mortal hacia el mundo de la resurrección futura.

Esta es, a mi juicio, la forma más lógica de entender la justificación en K. Barth.

Iglesia

También en la concepción de la Iglesia influye la idea de la eternidad de Cristo. La Iglesia es demasiado estrecha para que Cristo pueda limitarse a ella: es ciertamente un lugar donde El se hace presente, donde da testimonio de sí mismo, mas sus propias fronteras son más amplias. Fuera de Cristo no es posible la salvación, pero fuera de la Iglesia sí lo es; lo que no se da fuera de ésta es la fe, el verdadero conocimiento de la salvación (92).

Barth resalta el carácter colectivo de la Iglesia, frente al individualismo en el que había caído el pensamiento protestante de los siglos anteriores. Pero el vínculo de unión entre sus miembros no es lo institucional, lo jurídico, sino el evento concreto de la Palabra de Dios, que une a cuantos conocen y conocerán el hecho de la reconciliación (93).

La organización de la Iglesia debe estar en función de ese evento concreto de la Palabra de Dios y puede cambiar según las circunstancias de cada tiempo.

La misión de la Iglesia es dar testimonio de la revelación; haciendo notar, sin embargo, que Cristo puede manifestarse fuera del ámbito bíblico y del eclesiástico (94). Y esto no es una mera hipótesis sino un hecho (95); pero la manifestación de Cristo fuera del conducto "bíblico-eclesiástico" no aporta ningún contenido nuevo (respecto al de la Biblia) y no es tan clara como el testimonio de la Iglesia (96).

---

(92) E. Bouillart, *Parole de Dieu...* (t. 2), 20 s.
(93) *Dog.* IV, 3, 113.
(94) *Dog.* IV, 3, 113.
(95) *Dog.* IV, 3 ss.
(96) *Dog.* IV, 3, 150-155.

Conocimiento de Dios

En este punto, Barth pone de manifiesto la orientación vertical, descendente, de su pensamiento. Cuando polemiza contra la teología liberal y contra la Iglesia Católica, en la cuestión de la "analogía entis" que él tiene por invención del anticristo (97), lo que Barth pretende es excluir la posibilidad de que la criatura tenga la iniciativa en sus relaciones con Dios. Todo conocimiento *verdadero* de Dios se basa en una revelación que El comunica libremente; la creación no es una especie de libro que, independientemente de la acción contingente de Dios, nos descubra la esencia divina. Según Barth, el auténtico conocimiento de Dios se funda en la revelación de Cristo y no en las posibilidades del entendimiento humano (98). Pero Cristo puede escoger, con una libertad total, la forma de manifestarse: dió testimonio de sí mismo en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, lo da en la Iglesia, y está en sus manos el elegir otros conductos (99). Sin embargo, el contenido de todo testimonio debe contrastarse con el de la Biblia.

Barth quiere dejar en firme sobre todo que la única fuente de revelación es Cristo y que ésta no tiene ninguna necesidad de justificarse ante el foro de la razón (100) ni de llegar a compromisos con ella.

De lo dicho se desprende que tampoco se da un verdadero conocimiento del pecado independientemente de la revelación (101).

Pecado

El pecado es una situación de mentira, de sombra, la cual queda descubierta al proyectarse sobre el hombre la verdad y la

---

(97) "Ich halte die Analogia Entis für die Erfindung des Antichrists und denke das ihrerwegen nicht katholisch werden kann" (KD, 1, VII).
(98) *Dog.* IV, 3, 95-98.
(99) *Dog.* IV, 3, 112 s., 129.
(100) *Dog.* IV, 3, 49 s., 98, 131 s., 249.
(101) *Dog.* IV, 3, 432.

luz de Cristo. Es precisamente en la oposición a El donde se produce el pecado; éste no existiría sin la luz que nos sale al encuentro en Cristo (102). Hemos de reconocer, sin embargo, que la inteligencia de este punto del pensamiento de Barth ofrece bastantes dificultades; parece que todavía se conserva la antigua dialéctica entre la luz y las tinieblas y que, de acuerdo con ello, la sombra del pecado acompaña inevitablemente a la posición de la luz.

El pecado es, según Barth, lo que Dios no quiere y, por no quererlo, lo excluye o, dicho de otro modo, es una imposibilidad ontológica, una mentira, un negarnos a reconocer lo que de hecho somos, a saber, hermanos de Cristo.

Barth no admite que el *pecado original* sea un hecho histórico; es más bien la disposición transcendental de soberbia inherente al hombre, que aspira a su autonomía, es decir, a tener un ser propio, distinto del que Dios le da en su alianza (103). Rechaza el sentido hereditario y retiene su universalidad: es original en cuanto acompaña al hombre desde el primer momento de su vida (104). Adán hizo por primera vez lo que nosotros haríamos después; es el primero entre iguales.

Barth liga de tal modo el pecado a la revelación que (como terminamos de decir) hace de él un fenómeno exclusivamente cristiano: propiamente (parece que) el pecado se produce en el encuentro del hombre con la revelación. Por esto, nos hallamos ante un dilema: o bien Barth separa el aspecto óntico del noético, diciendo que el pecado existe pero no es conocido antes de la revelación, y entonces deberíamos sostener que se identifica con la naturaleza humana; o bien afirma realmente que el pecado no se produce sino en el encuentro del hombre con la revelación de Cristo, y en este caso diríamos que allí donde hay pecado ha llegado ya la Palabra de Dios.

El nervio vital del pecado, en el hombre alcanzado por la revelación, está en la oposición a la libertad de la gracia, en

(102) *Dog.* IV, 3, 427 s., 432 s.

(103) *Dog.* E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, 47; K. Barth, *Dog.* III, 2, 30 s.

(104) *Dog.* IV, 1, 557 s.

querer domesticar a Cristo entendiéndolo según nuestra propia visión del mundo, en escandalizarnos del Crucificado y, en último término, en la resistencia positiva a la revelación de Cristo, que nos descubre nuestro verdadero ser (105).

El pecado, en cuanto soberbia original, se extiende a todos y en cada pecado concreto se actualiza aquella disposición transcendental. El hombre es siempre pecador, pues es orgulloso en lo más íntimo de su ser. No obstante, su naturaleza creada sigue siendo buena (106).

Analogia

El problema del conocimiento natural de Dios y el de la "analogía entis" es otro de los temas importantes de la teología de Barth. Según él, aquí está el punto decisivo de disputa con la Iglesia Católica, cuyo sistema cree Barth que se funda en la "analogía entis", la cual es una invención del anticristo y la razón por la que no se puede ser católico.

Veamos los motivos en los que se basa para oponerse al conocimiento natural de Dios y a la idea de la analogía: a) porque se incluye a Dios y a la criatura en un mismo género de ser, y esto es una irreverencia de la criatura; b) porque nos arrogamos un privilegio divino, pues sólo Dios tiene el derecho de decir quién es El y cómo ha de llamarse la perfección de su ser; c) porque en la analogía proyectamos en Dios nuestra idea limitada de ser, divinizando así a la criatura y canonizando su tendencia a producir por sí misma lo que sólo puede venirle de la gracia de Dios (107).

En lugar de la "analogia entis", Barth habla de la analogía de fe. Según ésta, todo conocimiento de Dios (dondequiera que se de) está fundado en una revelación positiva que viene de El. Propiamente, dicha analogía se realiza en el acto de fe, donde

(105) *Dog.* IV, 3, 425 ss.; E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, (t. 1), 38-52; U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 170-175.

(106) *Dog.* IV, 1, 551 s.

(107) U. v. Balthasar, o. c., 175 s.

Dios comunica una semejanza del conocimiento que El tiene de sí mismo. Esa semejanza del conocimiento de la fe se debe a que el entendimiento de la criatura es introducido en el mismo acto por el que se revela Dios. Toda la revelación divina está centrada en Cristo, que la puede manifestar, siempre contingentemente, a través de la naturaleza y de la historia (108).

La analogía de nuestro conocimiento con el divino consiste, por tanto, en que el creyente, al hablar de Dios, dice de El lo que el mismo Dios le comunica. Y, aun entonces, nuestro conocimiento se distingue del que Dios tiene de sí mismo; éste sigue estando oculto (109), pues Dios se esconde para revelarse y ocultándose se revela.

Según Barth, no es el valor intrínseco de los conceptos lo que revela a Dios, sino el hecho de que El les conceda gratuitamente la capacidad de revelarle. Al decir que nuestro conocimiento de fe es análogo, queremos ciertamente expresar que es semejante al divino, pero a la vez, que esa semejanza es parcial (110).

Antes de la revelación, el mundo tiene sus verdades creadas por las que se conserva su orden, pero dichas verdades nada tienen que ver con la palabra de reconciliación, ni siquiera poseen —en sí mismas— una semejanza del Reino de Dios (111). Al salir la luz de la revelación, ésta se refleja en el mundo creado para la alianza divina y las verdades que terminamos de mencionar prestan un auténtico servicio a la Palabra de Dios; sin embargo, no lo hacen por su valor intrínseco, sino en virtud de una potencia obediencial que es actuada en la revelación (112). Así actualizadas, esas verdades quedan integradas en una nueva unidad, de modo que la polifonía de la creación culmine en la sinfonía de la alianza, para la que fue hecha (113).

De lo dicho se desprende que, a pesar de sus protestas con-

(108) U. v. Balthasar, o. c., 176 s.
(109) E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, (t. 2), 193.
(110) E. Bouillart, o. c., (t. 2), 207 s.
(111) K. Barth, *Dog.* IV, 3, 157, 161 s.
(112) *Dog.* IV, 3, 174 s.
(113) *Dog.* IV, 3, 181 s.

tra la analogía el ser, Barth incluye en su obra una buena parte de la idea de la "analogia entis" (114).

Etica

Barth expone la *ética* como una parte de la dogmática. El objeto de la moral es la santificación que llega al hombre desde Dios, es la ley como forma del evangelio.

La función de la ética está en manifestar la palabra de Dios que el creyente ha recibido (115).

Los mandamientos no son un conjunto de normas abstractas, sino una exigencia concreta de Dios en cada caso, es decir, Barth defiende una moral de situación.

Aunque Barth no admita más ética que la cristiana, sin embargo, podemos, según él, aceptar que los diversos fenómenos éticos de la historia contengan cierto testimonio de Cristo, reconocido solamente desde la revelación (116).

Las razones por las que Barth rechaza la moral casuística, entendiendo por tal el conjunto de normas generales que el moralista debería aplicar a cada caso, son las siguientes: el hombre se convierte en legislador, y se destruye la convivencia inmediata con Dios. Para él, la ética es una realidad histórica, una exigencia concreta de Dios en cada circunstancia.

¿Qué sentido tiene por tanto el trabajo del moralista? Según Barth, la moral tiene un aspecto constante (sentido horizontal) y otro mutable (sentido vertical). En ese sentido horizontal de la ética tenemos una directiva para nuestro comportamiento, la cual hace posible el trabajo del teólogo moralista. En el momento en que una "constante ética" muestra su referencia a una circunstancia determinada, pasa a ser una exigencia concreta (117).

(114) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 177-181; E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, (t. 2), 215 s.
(115) E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, (t. 2), 219-226.
(116) E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, (t. 2), 239 s.
(117) E. Bouillart, o. c., (t. 2), 243-253.

No admite una política típicamente cristiana. Y, por esto, se opuso a la unión entre los católicos y los protestantes suizos en el campo político.

La Iglesia y el estado tiene dos misiones distintas: la de la Iglesia es anunciar el Reino de Dios; y la del estado, asegurar la paz y la libertad en la medida de las posibilidades humanas. Precisamente manteniéndose dentro de su autonomía y de sus límites, el estado presta un servicio a la obra redentora. El sentido último del estado está en crear un orden adecuado para que sean posibles la predicación del Evangelio y la audición de la palabra divina, y en asegurar la existencia de la comunidad cristiana.

Prescindiendo de su relación a la revelación, la misión propia del estado es de orden natural, secular y profano, a saber: establecer el derecho y procurar la humanización de la existencia humana a medida de las circunstancias.

No puede hablarse de una determinada doctrina cristiana sobre el estado, es decir, no hay un estado cristiano que corresponda a la Iglesia cristiana.

Pero la Iglesia no puede permanecer ajena a los asuntos del estado, debe ayudarle a ser justo y ha de resistirle si no lo es. La misión política de la Iglesia consiste en distinguir entre el estado justo y el injusto, el orden y la arbitrariedad, la soberanía y la tiranía, la libertad y la anarquía, la comunidad y el colectivismo, entre el derecho de las personas y el individualismo. Y, de acuerdo con ésto, deberá tomar su actitud, respecto a los diversos problemas políticos, según las circunstancias concretas. Además, llevando una vida ejemplar, ofrecerá un modelo a imitar en el orden estatal.

De suyo, la norma del estado es el derecho natural, pero Barth no halla un verdadero fundamento cognoscitivo del mismo. Por esto, la Iglesia debe mostrar al estado la norma segura y el fundamento último de toda acción política, recordándole que la comunidad civil pertenece al Reino de Cristo.

La Iglesia ha de procurar que el estado sea un reflejo del

Reino de Dios y, aun cuando carezca de un programa propio, debe sin embargo regirse por ciertas directivas tomadas del Evangelio. Así, por ejemplo, teniendo en cuenta la Encarnación de Cristo, se centrará en el hombre, al que pondrá como medida de todo, y no en el poder nacional...; en el evangelio leemos: "He venido a salvar lo que había perecido", y, conscuentemente, la Iglesia se intercsará por los pobres y por los necesitados... (118). No obstante, las decisiones del creyente (en este campo) deberán tomarse desde un punto de vista puramente político, diferenciándose de las del no creyente en que el cristiano pesará sus razones ante Cristo y lo que así decida será un acto de obediencia a los mandamientos.

A base de esta orientación sobre el pensamiento teológico de Barth, podemos introducirnos ya en su escatología, que arranca de la concepción bartiana del hombre.

ARTICULO III

LA ANTROPOLOGIA DE K. BARTH

La fuente de nuestro conocimiento antropológico

La única fuente que nos permite conocer nuestra verdadera naturaleza es Jesucristo. De El podemos afirmar lo que en el día de su pasión dijera Pilatos: "Ecce Homo". En Cristo hallamos la naturaleza humana tal como Dios la ha creado y tal como, a pesar de nuestra rebeldía y de nuestro intento de destruirla persevera en nosotros (por la gracia de Dios) bajo la sombra del pecado. Y no sólo por eso debemos decir que Cristo es la fuente de conocimiento de la naturaleza auténticamente humana, sino también porque en El quedó constituído de una vez para siempre el hombre real (119).

---

(118) Sobre este tema, cfr. K. BARTH, *Rechtfertigung und Recht*, (1938); *Christus Gemeinde und Bürger Gemeinde* (1946); E. BOUILLART, *Parole de Dieu...*, 264-270.

(119) *Dog.* III, 2, 51.

Y ¿qué naturaleza es la que aparece en Cristo? El ser de Cristo, dice Barth, no es otro que la obra realizada por El. Cristo es su propia historia (120).

Pero Jesús realizó su propia historia humana en una unión indisoluble con la naturaleza divina. De ahí que Barth formule sobre Cristo, en cuanto prototipo de todo hombre, las siguientes afirmaciones: 1.ª No podemos pensar en el "Hombre" sin pensar inmediatamente en Dios; no es posible hallar la esencia humana sin encontrarnos al mismo tiempo con la de Dios. De ninguna criatura nos es lícito afirmar otro tanto, pues en los demás seres, no se da una presencia inmediata de Dios; 2.ª La relación de Dios al hombre no es estática sino dinámica; su acción en el ser humano tiene el carácter de evento; 3.ª Por el hecho de que Dios se acerque a los hombres para salvarlos, nada pierde de su soberanía, pues en la salvación de las criaturas está en juego su propia gloria; 4.ª El Hombre existe dentro del acto del dominio divino; 5.ª "Este Hombre" no se encuentra indiferente respecto al plan divino de salvación, ni es solamente un instrumento para su realización, sino que El mismo es el suceder de la historia salvífica; y, finalmente, 6.ª El es el Hombre para Dios, a diferencia de las demás criaturas que nada aportan al ser y al obrar de Dios y no son por tanto *para* El. El Hombre es para que se realice la obra de Dios, para que venga su Reino, para que sea oída su palabra (121).

Aunque nosotros seamos diferentes de Cristo, porque no somos Dios y porque somos pecadores; sin embargo, tenemos en El la causa ejemplar de nuestra naturaleza. Y, por tanto, no podemos entender al hombre sin ver en él alguna relación a Dios, pues de otra suerte Cristo sería esencialmente distinto de nosotros (122). Por esto, paralelamente a las afirmaciones hechas sobre Cristo, Barth formula seis pensamientos para determinar lo que es el hombre.

1.° El ser humano guarda alguna relación al de Dios; cada

(120) *Dog.* III, 2, 67.
(121) *Dog.* III, 2, 80-82.
(122) *Dog.* III, 2, 84.

hombre ha de entenderse en su pertenencia a El; 2.° Debe estar en alguna relación estable y cognoscible a la obra de salvación divina que sucede en el "Hombre Jesús", tiene que existir dentro de su historia; 3.° Lo mismo que Cristo, el hombre ha de concebirse como una esencia que no sea fin en sí misma sino que esté determinada por la gloria de Dios; 4.° Debe existir bajo el dominio de Dios, para la realización de su Reino; 5.° Del mismo modo que el ser de Cristo consiste en la historia en la que Dios actúa como salvador de los hombres, así también el ser de cada hombre debe consistir en esa historia, es decir, en hacerse partícipe de lo que Dios es y opera para él. La libertad humana es la posibilidad de decidirse por Dios, por lo que Dios hace y quiere ser en la historia de la salvación; 6.° Si Cristo es para que suceda en El la obra de Dios, consecuentemente, el ser de cada hombre no puede prescindir de que en él, en el suceder de su existencia, se dé culto a Dios (123).

Una idea del hombre que prescindiera de estas bases —por ejemplo, la de "animal racional"— sería falsa (124); y, de un modo general, digamos que todo conocimiento del hombre que no se funde en la palabra de Dios está condenado al fracaso, pues la relación entre Dios y el hombre se basa en un comportamiento contingente y no en una realidad atemporal (125). Todas las concepciones del hombre independientes de la revelación no muestran más que "vestigios" del hombre real; y sólo sabemos que lo son cuando la palabra de Dios nos descubre el verdadero ser humano (126).

El hombre real

Hemos dicho que Cristo es la fuente de conocimiento del hombre real. Cuando la Biblia habla de El (dice Barth), habla

(123) *Dog.* III, 85 s.
(124) *Dog.* III, 2, 89.
(125) *Dog.* III, 2, 147.
(126) *Dog.* III, 2, 144 s.

también de todos los hombres (127). El hombre, en cuanto tal, es un hermano, un co-hombre (Mitmensch), de Jesús y un "estar con Dios", de modo que el ateismo es una imposibilidad metafísica. Y, por otra parte, el "estar con Dios" significa que no somos idénticos con Dios y que dependemos de El.

En cuanto hermano (co-hombre) de Jesús, todo hombre es un elegido junto con Cristo. Está destinado a tomar parte en la historia de la victoria contra el enemigo de la creación; lo cual le asegura de tal modo contra el poder del pecado que éste ha de concebirse como una imposibilidad ontológica. Cuando el hombre peca no realiza una posibilidad sino una caída en la nada, de la que sólo puede liberarle el perdón divino (128).

En cuanto está con Jesús, el hombre es un ser que oye la palabra divina, pues Cristo es el "Logos" de Dios a la creación. Esta palabra es una llamada a la criatura bajo la forma concretá del "Hombre Jesús". El estar con Cristo equivale, por tanto, a hallarse en el seno de la palabra de Dios, en el mismo lugar donde ésta es pronunciada (129).

El hombre es *el* ser creado y llamado por Dios. El hecho de que sea "llamado" significa que tiene un carácter histórico, es decir, que es un ser cuyo fundamento está en la historia abierta por la palabra de Dios (130). En pocas palabras: "el ser del hombre es una historia"; y lo sucedido en ella es el hecho de que el Creador acepte a la criatura, haciéndose El mismo criatura (131). A este hecho le llama "Urgeschichte" (historia original).

Barth contrapone el concepto de *historia* al de *estado*. Por "estado" entiende el conjunto de posibilidades en las que se halla encerrado un ser. En cambio, por "historia" entiende el hecho de que suceda algo a un ser que se encuentra en un estado determinado, algo nuevo que le haga sobrepasar su propia naturaleza (132). Propiamente, se realiza historia cuando el círculo cerrado

(127) *Dog.* III, 2, 159.
(128) *Dog.* III, 2, 170, 174-176.
(129) *Dog.* III, 2, 177.
(130) *Dog.* III, 2, 179, 182.
(131) *Dog.* III, 2, 188.
(132) *Dog.* III, 2, 189.

de un ser es roto desde fuera por otro ser que, por causa de su superioridad y de su transcendencia respecto a él, le obliga a superarse a sí mismo.

Para entender la existencia de Jesús hemos de usar este concepto de historia, pues en El, el ser humano sobrepasa el círculo cerrado de sus posibilidades, en El se da la identidad del Creador con la criatura.

El hecho de que el Creador se haga criatura no podemos expresarlo convenientemente con la idea de estado, pero sí con la de historia (133). La unión del Creador con la criatura no es un estado sino una historia en la que Dios es para el hombre y el hombre es para Dios. Al hombre le acontece que, ante el peligro de condenación, el Dios misericordioso sale en su auxilio. Esta historia es idéntica con la existencia del "Hombre Jesús". Jesucristo no es nada más que el suceder de esa historia, a saber: la creación, la alianza, la revelación...

Esto supuesto, ¿qué es el hombre? Es un hermano, un miembro de Jesús, escogido y llamado para que sea el ámbito en el que suceda dicha historia (134). De suyo, sólo Cristo es idéntico con el suceder de la salvación, pero lo es para todos los que tienen su misma naturaleza. Cada hombre está afectado por el ser de Jesús y a todos nos acontece algo que en un sentido derivado tiene el carácter de historia. El hombre existe en la historia de Jesús y su mismo ser es una historia realizada en el acto del encuentro con Dios (135).

El hombre, en cuanto ser que oye la palabra de Dios, no es mera potencia sino verdadero acto; es un ser alcanzado, determinado y puesto en movimiento por el logos divino. El hombre es hombre en cuanto es llamado, en cuanto oye la palabra de Dios (136). La *llamada* divina es totalmente *gratuita* y esto es lo nuevo que acontece a la criatura, esto es lo que rompe el círculo de

(133) *Dog.* III, 2, 190.
(134) *Dog.* III, 2, 191.
(135) *Dog.* III, 2, 194 s.
(136) *Dog.* III, 2, 195 s.

sus posibilidades y pone en marcha su historia hacia la otra orilla, hacia Dios.

A la llamada gratuita de Dios le corresponde en el hombre un elemento creado, a saber: la acción de gracias. El hombre es un ser que se constituye en la gratitud. Lo único que nosotros podemos es ir en busca de lo que nos viene de fuera; pero, en cuanto hacemos esto, en cuanto nos complacemos en existir por la palabra de Dios, constituimos nuestro verdadero ser como una "acción de gracias" y nos convertimos en sujetos de nuestra propia historia (137). En la acción de gracias del hombre vuelve la gracia a su origen, a Dios.

Entre la gracia de Dios y la gratitud del hombre hemos de buscar nuestro propio ser.

El hombre no puede sobrepasarse a sí mismo ni por las obras propias ni por ningún otro medio que no sea el de la acción de gracias. Esta es la única acción por la que responde a Dios y constituye su auténtico ser. Y Barth insiste en que no es la capacidad de responder (la responsabilidad) lo que constituye el ser del hombre, sino el acto de la respuesta (138).

La respuesta del hombre reviste las siguientes características: 1.ª En cuanto el ser del hombre es una respuesta, tiene el carácter de conocimiento de Dios. En este conocimiento se da un acto de gratitud que hace al hombre sujeto de su historia. El sujeto auténtico es Dios, pero El nos llama a la acción y nos hace pasar de "objeto" a "sujeto" de la historia de salvación. El hombre, por el hecho de reconocer a Dios se constituye a sí mismo "en respuesta" y en ese mismo acto se realiza el conocimiento de sí mismo. La frase "yo soy" sólo puede formularse junto con esta otra: "Dios es". Allí se encuentra el hombre a sí mismo y fuera de ese lugar no puede encontrar más que su estar caído en la nada. El decir "yo soy" equivale a decir: estoy realizando aquel acto de conocimiento que viene de Dios y vuelve a Dios; 2.ª El ser del hombre, en cuanto respuesta, tiene el carácter de obediencia a Dios. La comunicación de la gracia es una llamada ¡ven a

(137) *Dog.* III, 2, 201.
(138) *Dog.* III, 2, 208.

mí!, y el hombre sólo puede realizar su propio conocimiento obedeciendo a esa llamada; entonces el "yo soy" equivale a ¡yo quiero! (139); 3.ª Finalmente, la respuesta del hombre es la libertad que Dios le da.

Por libertad entiende Barth el carácter de "mismidad" (selbst) del hombre, que Dios nos da en el mismo acto de nuestra respuesta a su llamada. La libertad no se da fuera de ese acto de la respuesta. Para Barth, una acción no es libre precisamente por estar ante dos posibilidades, sino por el hecho de elegir lo justo. Y, concretamente, en la fe no escogemos entre dos términos positivos, sino entre la posibilidad y la imposibilidad. Si el hombre peca se desprecia a sí mismo y pierde su libertad (140). El pecado no produce una nueva creación, pues la criatura sigue siendo buena a su pesar, y, por tanto, el término de la acción pecaminosa es la nada.

Una vez descubierto en la palabra de Dios lo que es el hombre, Barth valora positivamente ciertos atisbos, relativos al ser humano, que ha tenido la razón natural. Pero el hecho de que sean verdaderos atisbos sólo lo conocemos a base de la revelación. En el acto descubrimos la potencia, pero no viceversa. El hombre no alcanzado por la revelación vislumbra ciertos rasgos de humanismo en los cuales se pone de manifiesto que: "El hombre es la criatura de Dios que, en cuanto es "esta historia", se muestra capacitada para ella" (141), es decir, el hombre lleva en sí mismo una potencialidad que se convierte en acto en la revelación.

Dijimos que el ser del hombre se constituye en el acto de la respuesta a Dios. ¿Se deduce de ahí que todos los hombres creen o creerán? Así opinan muchos de los comentaristas de Barth, pero él rechaza el que la salvación de todos pueda ser objeto del magisterio eclesiástico.

Es indudable que Barth pretende poner en primer plano la idea de la predestinación como buena nueva y la de la Iglesia

(139) *Dog.* III, 2, 210 ss.
(140) *Dog.* III, 2, 230-235.
(141) *Dog.* III, 2, 237.

como movimiento abierto, y lo que la Biblia dice sobre el hombre. Pero el cuerpo doctrinal, en el que desarrolla esas ideas, lleva lógicamente a la salvación de todos.

Naturaleza y Gracia

Conocido el hombre real en la revelación, Barth encuentra un continuo reflejo del ser humano en todo el orden creado (natural).

La misma naturaleza del hombre refleja su destinación a la alianza. Hay allí una semejanza del verdadero ser humano, que el pecado no ha logrado destruir, aunque la haya ocultado y no podamos conocerla independientemente de la revelación (142).

Barth recurre de nuevo a la humanidad de Jesús para descubrir nuestra naturaleza. Así escribe: "Cristo es verdadero hombre y de El podemos decir que, así como es el hombre para Dios, del mismo modo es el hombre para los demás hombres". "Jesús está allá abajo, en medio del cosmos, totalmente *para* los demás; está allí para defender la gloria de Dios salvando a los hombres, está allí para esto y para nada más...". "El evangelio habla poco de su vida privada y mucho de su vida pública...". Barth hace suyas las palabras del Concilio Niceno: "Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est" (143).

Su "ser para los hombres", su misión de salvador, constituye de tal modo a Cristo que "El no sería El si de Jesús hubiera de decirse algo distinto". "No lo podemos ver solo, hay que verle rodeado de sus discípulos, del pueblo, de sus enemigos. Es el Maestro, el Mesías, el Rey, el Señor" (144).

Jesús, en cuanto "ser para los demás", es un reflejo de Dios, que no está solo sino que vive en la relación eterna de "Yo-Tú" (145). No se trata aquí de una igualdad de ser pero sí de una

(142) *Dog.* III, 2, 245-247.
(143) *Dog.* III, 2, 250 s.
(144) *Dog.* III. 2, 257.
(145) *Dog.* III, 260 s.

analogía, que debemos llamar de *relación*, en el sentido de que Jesús ama a los hombres con el mismo amor del Padre al Hijo (146).

Forma fundamental de humanidad. Terminamos de ver que Cristo —en cuanto hombre— es una imagen de Dios. Los demás hombres no lo son en la misma medida, pero deben tener cierta comunidad de forma con Jesús. Ante todo, del hecho que Cristo "sea para los demás" hemos de deducir que no se puede concebir al hombre en un sentido puramente individualista.

Según Barth, la forma, común con Cristo, que constituye nuestra naturaleza es "un estar junto con les demás hombres" (147). Pero no se trata (continúa) de un modo cualquiera de "estar con los demás"; no se trata, por ejemplo, de una convivencia en la que consideramos a nuestros semejantes como un objeto, como un instrumento, sino de un contacto estrictamente personal, de un auténtico encuentro entre un "yo" y un "tú" (148). Eso es la naturaleza del hombre: "un ser en el encuentro con los demás", es un estar abierto a y para los otros, es un mutuo mirarse a los ojos y dejarse ver los propios (149).

A esta primera manifestación de la naturaleza auténticamente humana sigue la de la palabra. Humanidad es lo mismo que diálogo, pero un diálogo en el que nos comunicamos *a nosotros mismos* y no palabras puramente impersonales (150). Finalmente, la naturaleza humana —en cuanto "encuentro"— consiste en prestarse *ayuda* mutuamente.

Y todo esto debe suceder "*a gusto*" por parte de ambos (151). Se da una perversión de la naturaleza humana tanto si perdemos nuestro yo como si buscamos en el otro una prolongación de nosotros mismos. Si trato a los demás como si me pertenecieran, dejan de pertenecerme; no hay encuentro entre el tirano y el es-

(146) *Dog.* III, 2, 262.
(147) *Dog.* III, 2, 291.
(148) *Dog.* III, 2, 293 s.
(149) *Dog.* III, 2, 300.
(150) *Dog.* III, 2, 302 s., 310 s.
(151) *Dog.* III, 2, 318.

clavo, el encuentro auténticamente humano se da entre camaradas.

Esta es la única posibilidad del hombre, de modo que se le da a escoger entre la humanidad y la inhumanidad. Fuera de la destinación a "estar a gusto" con los semejantes, el hombre no tiene naturaleza.

El "estar a gusto con los demás" no es todavía la caridad cristiana, pero ésta, librando al hombre de aquéllo en lo que había caído por el mal uso de su libertad, realiza en él su verdadera destinación (152).

La forma primaria de humanidad la hallamos en el encuentro sexual entre el hombre y la mujer, y de tal modo está constituído el hombre que ningún individuo carece de interés en esta forma de humanidad (153).

En esa constitución de nuestra naturaleza se da un reflejo, una semejanza, de la alianza, es decir, de la relación entre Dios e Israel, entre Cristo y su comunidad (154).

No es humana aquella relación sexual en la que se contradice a Cristo, en la que solamente buscamos una satisfacción de nuestro placer, en la que no consideramos al otro como a un "tú" sino como a un "objeto" (155). Barth eleva a la categoría de dogma su concepción de la naturaleza humana y concluye: "Si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit" (156).

Terminamos de ver la respuesta de Barth a dos preguntas: 1.ª ¿cuál es el ser del hombre? Es un ser (dice Barth) al que Dios llama a estar con El y que responde a su llamada. El hombre es aquella historia en la que él sobrepasa el círculo de sus propias posibilidades. 2.ª Y, ¿cuál es la naturaleza del hombre sin sobrepasar el círculo de sus propias posibilidades? Es "un estar a gusto con los demás hombres", cuya forma primaria se realiza en el encuentro entre el hombre y la mujer.

Esas dos dimensiones del hombre están enlazadas por una relación de semejanza. Por una parte, Cristo y la comunidad se comportan como el "yo y el tú" en Dios, el hombre y la mujer figuran a Cristo y a la Iglesia (en último término a Dios); y, por otra parte, el decreto eterno de elección de Cristo prefiguraba la relación entre el hombre y la mujer.

(152) *Dog.* III, 2, 328-339.
(153) *Dog.* III, 2, 348 s.
(154) *Dog.* III, 2, 359-361.
(155) *Dog.* III, 2, 370 ss.
(156) *Dog.* III, 2, 384.

¿Puede delimitarse lo que es naturaleza y lo que es gracia? En la relación "yo-tú" que existe entre el hombre y la mujer (dice Barth) se trata de un hecho de la naturaleza; en cambio, en la destinación a la alianza se trata de la libre gracia de Dios (157).

Sin embargo, en dicha respuesta no aparecen los límites de la naturaleza y los de la gracia. Propiamente, no puede hablarse de otro hombre que del destinado a la alianza; la misma naturaleza está configurada por su destinación sobrenatural.

Sólo cabe una distinción clara entre la naturaleza y la gracia si, al determinar lo que es natural, prescindimos de toda relación a las personas divinas y al Cristo encarnado. El hecho de que fuera de la revelación (según Barth) no conozcamos esa relación, deja intacto el que —"onticamente"— la naturaleza se confunde con el orden de la gracia.

En qué medida el pensamiento de Barth (en este punto) sea opuesto al católico, es una pregunta que (de momento) hemos de dejar abierta.

Cuerpo y Alma

1. *En Cristo conocemos la relación entre el cuerpo y el alma.* También para determinar la relación entre el cuerpo y el alma se funda Barth en la realidad de Cristo (158). "El Nuevo Testamento (escribe) nos presenta a Cristo, no como unión de dos substancias sino como una sola totalidad: alma corporal y cuerpo anímico; el elemento anímico está en el corporal y el corporal en el anímico, pero nunca aparece el uno sin el otro o junto al otro...". Barth se apoya en el uso neotestamentario

(157) *Dog.* III, 2, 386 s.
(158) *Dog.* III, 2, 394.

de los términos "cuerpo y alma; ambos designan la totalidad de un mismo sujeto" (159): se entregó por nosotros, dió su alma, dió su cuerpo...

Según el Nuevo Testamento, "la primacía pertenece ciertamente al elemento anímico, pero no hay ninguna oposición, y ni siquiera paralelismo, entre el cuerpo y el alma (160); la misma carne de Jesús es obediente, es un instrumento dócil para la redención, es una carne vivificadora...". "Jesús aparece como verdadero hombre en la unidad armónica del cuerpo y del alma, entre los cuales no reina ninguna tensión sino, por el contrario, una unidad tan intensa que podría dudarse de su distinción real..." (161).

2. *La unidad del cuerpo y del alma.* "El hombre —escribe Barth— es esencialmente alma y cuerpo. Aunque el aspecto corporal y el anímico sean totalmente distintos, sin embargo reina entre ellos una unidad tan intensa que el alma sólo es posible en el acto de animar a su cuerpo, y éste solamente existe como cuerpo de su alma..." (162).

A Barth le resulta difícil el hablar del alma y del cuerpo por separado, pues nunca se da un elemento sin el otro. ¿Cómo el alma (pregunta), que es el interior del hombre, podría ser ésto si no tuviera exterior?

Y, sin embargo, el alma tiene en sí misma una actividad autónoma, no pudiendo por tanto decirse que sea una mera parte del proceso universal de la vida. Pero en esa misma actividad autónoma, por ejemplo, en la reflexión sobre sí mismo, el hombre es a la vez totalmente corporal. El tener vida autónoma es un aspecto anímico y, sin embargo, solamente se realiza en el acto de "animación" del cuerpo.

Barth critica la idea griega de que el alma sea una substancia separable del cuerpo e inmortal, pues —según él— está en contradicción con la Biblia. Los términos "Nephesch" y "Ruach"

(159) *Dog.* III, 2, 395-399.
(160) *Dog.* III, 2, 406-409.
(161) *Dog.* III, 2, 409 s.
(162) *Dog.* III, 2, 440-445, 448.

(del Antiguo Testamento) y la palabra "Psyche" (del Nuevo Testamento), no designan una substancia independiente del cuerpo sino la totalidad del individuo viviente (163).

Barth concreta su pensamiento en los siguientes puntos: 1.° por una parte, "nos oponemos a la concepción dualista —que hemos llamado griega y que fue la de la Iglesia antigua— según la cual se trata de dos partes unidas pero independientes: una espiritual e inmortal y otra material y mortal". Se basa en estas razones: esa idea dualista disminuye la unidad entre el cuerpo y el alma, y desprecia la corporalidad (164); y 2.° Por otra parte, "nos oponemos al materialismo, que solamente admite el aspecto corporal". Según Barth, tan falso es el espiritualismo dualista como el materialismo; aquél —al negar el cuerpo— deja al hombre sin objeto; y éste —al negar al alma— lo deja sin sujeto (165).

Para comprender la posición intermedia de Barth es necesario anticipar algo de lo que luego diremos sobre su idea del "Espíritu". Según él, el hombre es lo que es a causa del Espíritu, es decir, a causa de la acción inmediata de Dios, la cual funda, constituye y conserva el alma humana (166).

La realidad del alma descansa completamente en un continuo actualismo de la acción divina, que despierta la vitalidad total del hombre.

3. *Distinción entre el alma y el cuerpo.* Hemos visto que Barth rechaza el materialismo porque éste niega que el alma sea realmente distinta del cuerpo. ¿En qué consiste la distinción que él defiende? "El hombre (dice), en cuanto alma, es sujeto de determinados comportamientos, reflexiones, intenciones, decisiones, es un sujeto destinado a actuar y del que puede esperarse una actuación, es un ser autónomo que se vivifica a sí mismo.

En cuanto cuerpo, el hombre puede exteriorizarse en un comportamiento hacia la periferia del mundo material que le rodea. Y, no obstante la unidad que reina entre ambos elementos, no

(163) *Dog.* III, 2, 450-455.
(164) *Dog.* III, 2, 455-458.
(165) *Dog.* III, 2, 470.
(166) *Dog* III, 2, 471 s.

cabe el decir que el centro sea la periferia y que lo exterior sea idéntico con lo interior" (167). Aun cuando los dos aspectos se condicionen mutuamente, sin embargo, el alma en cuanto tal no es lo mismo que el cuerpo. El alma humana nunca prescinde del cuerpo; pero, el ser (por ejemplo) sujeto de decisión de nuestras relaciones para con Dios y el tener conciencia de sí mismo, se debe precisamente a ella. E, igualmente, el cuerpo humano nunca prescinde del alma; pero, el realizar las decisiones, el tener periferia propia y el expresar el interior en el exterior se debe precisamente a él.

Consecuentemente, el cuerpo y el alma no son dos substancias distintas sino dos aspectos de una misma realidad (168).

4. *La inmortalidad.* De lo dicho puede fácilmente deducirse que el alma no puede subsistir sin el cuerpo. Barth afirma explícitamente que todo el hombre es mortal: "La muerte rompe el orden descrito y, si hay un rescate de la misma, vuelve a reinar dicho orden" (169). "En la muerte cesa la actividad del hombre y, si no es liberado de ella, desaparece todo" (170). "Lo mismo que el alma cesa cuando no tiene un cuerpo para dominarlo, así también, el cuerpo cesa cuando no tiene un alma para servirla" (171).

En una conferencia pronunciada en la radio de Basilea (1957) Barth resume su pensamiento diciendo que —como teólogo protestante— debe fundarse en la Biblia; y, según ésta, en el Antiguo Testamento no aparece la idea de la inmortalidad y en el Nuevo Testamento solamente aparece dos veces (172). La una en 1 Tim (6, 16), donde la inmortalidad es atribuída a Dios y no al hombre; y la otra en 1 Cor. (15, 53), donde se habla de la inmortalidad de los resucitados, la cual se funda en una acción libre de Dios. Según la Biblia, el hombre es de suyo mortal; no existió antes de su tiempo ni existirá después (173). Dios existe y El es su futuro. Si

(167) *Dog.* III, 2, 475 ss.
(168) *Dog.* III, 2, 477-480.
(169) *Dog.* III, 2, 513 s.
(170) *Dog.* III, 2, 510.
(171) *Dog.* III, 2, 511.
(172) Publicada en *Unsterblichkeit.* (Basel, 1957).
(173) *Unsterblichkeit,* 45 s.

Dios no existiera, el hombre estaría ante la nada, pues —por sí mismo— no tiene más allá. La Biblia —a diferencia de Platón— no conoce un alma separada; distingue ciertamente entre el alma y el cuerpo, pero (según ella) éstos no pueden separarse (174). Todo el hombre muere y, si Dios viene en su rescate, no es que se prolongue eternamente la vida del hombre sino que se eterniza la existencia presente, es decir, el ser de aquí se reviste de inmortalidad (175).

5. *El "Espíritu" como fundamento del alma y del cuerpo.* ¿De dónde viene la superioridad de las funciones anímico-corporales del hombre respecto a los demás seres materiales? Hemos visto que no procede de una substancia espiritual, separable e inmortal.

La fuente, el presupuesto, de esos fenómenos es —según Barth— el "Espíritu": "El hombre existe en cuanto es fundado, constituído y recibido por Dios. La actividad creadora de Dios es el fundamento continuo del hombre" (176).

A esa actividad por la que Dios crea al hombre, Barth la llama "Espíritu". "El hombre (dice) existe en cuanto tiene "Espíritu". Pero éste no le pertenece, es algo que le llega de fuera, algo que lo limita y lo determina (177). El que el "Espíritu" no pertenece al hombre, se pone de manifiesto en el hecho de que los Evangelios nunca digan que Jesús lo dará por nosotros.

La ausencia del Espíritu produce la muerte y su presencia es la causa de que el cuerpo esté animado y de que el alma se halle revestida de cuerpo. Aunque no sea una parte del hombre, sin embargo, funda y delimita todo el ser humano. La Sagrada Escritura nunca usa la palabra "alma" en lugar de "Espíritu"; en cambio, usa el término "Espíritu" en vez de "alma"; esto indica que no puede hacerse una descripción completa del alma sin mencionar su fundamento, a saber, el Espíritu (178).

(174) *Unsterblichkeit,* 47.
(175) *Unsterblichkeit,* 46-48.
(176) *Dog.* III, 2, 416.
(177) *Dog.* III, 2, 426.
(178) *Dog.* III, 427.

El "Espíritu" es una acción inmediata de Dios en la criatura. Sin El no es posible la vida del hombre. Esto puede decirse de todos los vivientes, pero lo esencial del hombre es el haber sido destinado a la alianza, único motivo que funda la esperanza de la resurrección (179).

La acción del Espíritu versa inmediatamente sobre el aspecto anímico, de ahí que el alma sea superior (180).

Barth defiende un vitalismo fenomenológico. Todo se diluye en el suceso, en el movimiento, en lo que lleva el carácter de historia. La única muralla que detiene el flujo del devenir es Dios. El hombre, sino fuera por aquello que le acontece, apenas tendría superioridad sobre el animal.

Barth corre el peligro de no dejar a salvo la realidad específica del hombre. La acción divina tiene ciertamente (según él) un término transcendente, que es la vitalidad anímico-corporal del hombre. Pero ese término transcendente, ¿subsiste en sí mismo o es solamente la acción creadora de Dios? Y, si subsiste en sí mismo, ¿cuál es la razón por la que subsiste? Lo cierto es que no hallamos en Barth una respuesta satisfactoria a estas preguntas.

Respecto a la creación en general, quizá no repugne el que ésta subsista en la acción creadora, pero en el caso del hombre —sujeto de decisiones responsables—, si no le concedemos una subsistencia propia, ¿cómo podemos dejar a salvo su autonomía y su espontaneidad?

ARTICULO IV

EL TIEMPO EN K. BARTH

El tiempo de Cristo y la historia de la revelacion

1. *Eternidad del tiempo de Jesús.* La reflexión sobre el carácter temporal de la vida de Cristo motivó que Barth abando-

(179) *Dog.* III, 2, 432.
(180) *Dog.* III, 2, 438.

nara el pensamiento atemporal de su primera época y que elaborara la idea de un tiempo real. "Cristo (escribe) vive su tiempo en unión con Dios... y, por esto, sus días tienen un carácter eterno..., de modo que todos los hombres son coetáneos de Jesús; El es el Señor de los tiempos" (181). Pero, a la vez, Cristo posee un tiempo limitado por el nacimiento y por la muerte, en el cual transcurre la sucesión de las acciones de su vida. Y —precisamente como hombre de su tiempo— Jesús es el Señor de los tiempos. Barth subraya el carácter temporal —y no mítico— de la narración evangélica; los evangelistas resaltan lo histórico en cuanto tal: lugar, fecha, personajes...

La duración histórica de Cristo se extiende hasta el día de la Ascensión. La misma Resurrección es un hecho histórico, acaecido en medio de unas circunstancias determinadas (182). Y —contrariamente a lo que antes defendiera— afirma que los discípulos vieron al Cristo resucitado con sus propios ojos históricos: "No se trata de una visión mental de los discípulos sino de una visión real, de modo que Cristo les acompaña durante un lapso más de la presente vida, come con ellos y existe como hombre". "En Jesús resucitado —siendo espacial y temporal— brillaba la luz de su vida eterna" (183).

Barth se opone decididamente a Bultmann, que interpreta la Resurrección de Cristo como *nacimiento de la fe en el resucitado* (184).

La venida de Jesús se caracteriza por ser la plenitud del tiempo, hacia la cual camina y de la cual procede todo otro tiempo.

La vida de Jesús es, por tanto, además de eterna, plenamente temporal. Pero, a diferencia de los demás tiempos, en los cuales: "1.°, el comenzar significa que, desde el punto de vista de las épocas posteriores, eso que comienza no es todavía; 2.°, el durar implica una limitación del presente a su duración y a la

(181) *Dog.* III, 2, 527.
(182) III, 2, 530 s.
(183) *Dog.* IV, 3, 360 s. Contrariamente a lo que afirmaba en la época de la Carta a los Romanos, cfr. *Die Auferstehung der...*, 75, 77-79.
(184) *Dog.* III, 2, 531-536; R. Bultmann, *Ein Versuch...*, 22-24.

de un espectador coetáneo: y 3.°, el terminar significa que, desde el punto de vista de un tiempo posterior, lo que termina será pasado"..., el tiempo de Jesús no tiene esos vacíos, pues: "1.°, su vida comienza —y su tiempo fue una vez futuro— pero eso no significa que no fuera todavía, pues comenzó en realidad siendo aún futura; el hombre Jesús existía antes de su propio tiempo; 2.°, La vida de Jesús tuvo su duración y su tiempo fue una vez presente, pero estaba simultáneamente en el pasado y en el futuro: 3.° La vida de Jesús terminó un día y su tiempo llegó a ser pasado, y sin embargo, su pasado es todavía presente y futuro" (185).

Barth cita en este sentido las palabras del Apocalipsis (1, 8): "Ego sum alfa et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus: qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens", refiriéndolas al Dios encarnado y —en concreto— a su realidad temporal, por estar allí enumeradas las tres dimensiones del tiempo. El "Ego sum" (sin duda con el mismo sentido de Ex. 3, 14), que envuelve el ahora, el antes, y el después de Jesús, nos obliga a interpretar (dice) que esas tres dimensiones están compenetradas, en El, y no separadas (186).

Barth se apoya igualmente en la concepción de los primeros cristianos, reflejada en el Nuevo Testamento. Desde Pentecostés, la comunidad cristiana está convencida de que Jesús (hombre) está realmente presente y entiende su existencia como un seguir de cerca la misma vida histórica del Salvador (187).

2. *Preexistencia de Jesús.* Según Barth, el Cristo (hombre) anunciado por los profetas preexiste en el Antiguo Testamento, de modo que allí no se trata precisamente de la esperanza de la venida de Cristo sino de la venida de Cristo en forma de esperanza. Una misma alianza se extiende a ambos testamentos. Prescindiendo de algunas características peculiares de cada uno, el contenido de ambos testamentos es esencialmente idéntico. La historia de Israel dijo antes lo que Cristo diría después. Es el mismo Mesías

(185) *Dog.* III, 2, 557.
(186) *Dog.* III, 2, 558 s.
(187) *Dog.* III, 2, 561 s., 564.

el que da testimonio de sí mismo en el Antiguo Testamento. Aunque sea en forma de "figura", de "predicción", sin embargo, Cristo está verdaderamente presente allí. La historia de Israel es la pre-historia de Cristo y la palabra de los profetas es la introducción a su historia. Los apóstoles oían en el Antiguo Testamento la palabra del mismo buen pastor que se manifestó en el Nuevo (188); y tanto la comunidad del antiguo como la del Nuevo Testamento pertenece al cuerpo del Mesías, con la sola diferencia de que aquélla pertenece esperando y ésta recordando.

Sin embargo, el antes y el después no pierden su propia fisonomía. La historia de Israel no era todavía la de Cristo, aunque la luz que allí brillaba fuera la del futuro nacimiento y de la vida del Hijo de Dios y de David.

En el Antiguo Testamento "ya obraba y hablaba el Mesías, pero no lo hacía inmediata sino mediatamente; hablaba con la boca y con los labios, sin pronunciar en alta voz" (189). "Aunque no hubiera nacido la cabeza, sin embargo, el pueblo, el cuerpo, la comunidad de Jesús ya había nacido... La historia de Israel era un velo de su gloria. La propia historia de Cristo no había comenzado aún, pero El era el antes del gran después de la Encarnación" (190).

La alianza es la misma, lo único que cambia es la forma; el Nuevo Testamento es la perfección del Antiguo y constituye una sola unidad con él. No hay ninguna contraposición ni concurrencia entre la teología (y religión) de ambos testamentos (191).

El tiempo de Jesús va más allá del Antiguo Testamento; se extiende hasta el momento de la creación (192). También allí estaba presente Cristo en cuanto hombre. Barth apoya esta afirmación en los textos del Nuevo Testamento que hablan de la función mediadora de Cristo en la creación (Apoc., 3, 14; Col., 1, 15; 2, 10; 1, 17; Hebr. 1, 10...) (193).

(188) *Dog.* IV, 3, 70-73.
(189) *Dog.* IV, 3, 73 s.
(190) *Dog.* IV, 3, 75.
(191) *Dog.* IV, 3, 75-78.
(192) *Dog.* III, 2, 572 s.
(193) *Dog.* III, 2, 578-580.

Y, finalmente, el mismo Cristo que *era* y *es*, se identifica también con el de la Parusía (194).

3. *Revelación e historia.* ¿En qué sentido la revelación es histórica, según Barth? La respuesta puede resumirse en los siguientes puntos: 1.°, la revelación es histórica en el sentido de que hay un presente, un pasado y un futuro de la misma, los cuales corresponden a las tres dimensiones del tiempo de Cristo. Pero en sí misma, la revelación es coetánea respecto a todas las épocas; pues, si bien es cierto que los diversos períodos de la historia de la salvación tienen su propia fisonomía, sin embargo, cada uno de ellos recapitula (incluye) en sí mismo los demás períodos; 2.° También la Encarnación de Cristo es histórica: a) en cuanto es un suceso que se debe a la libre disposición de Dios y en cuanto es una realidad que abarca toda la historia; b) porque la eternidad, donde hay tiempo real, es capaz de asumir el nuestro. Por eso, Jesús tiene su propio tiempo, a saber, el que se extiende desde el nacimiento hasta su Ascensión a los cielos; y sin embargo, por ser un tiempo del Dios encarnado, está revestido de eternidad; 3.° La revelación puede llamarse histórica porque se realiza en forma de suceder, de lucha, de ataque de la luz a las tinieblas y de contraataque de las tinieblas a la luz, hasta la victoria final de Cristo (195); 4.° Y, finalmente, por el hecho de que las diversas épocas de la historia de la salvación tienen una misión distinta; así, la de Israel es creer esperando; y la de la Iglesia es esperar creyendo y anunciando la redención a los hombres (196).

Sin embargo, lo que no aparece en Barth es la idea bíblica de una revelación progresiva. La revelación acontece y se manifiesta en el tiempo, pero no se realiza progresivamente. Un mismo contenido se revela bajo diversas formas de temporalidad.

(194) *Dog.* III, 2, 582-590.
(195) *Dog.* IV, 3, 191.
(196) *Dog.* IV, 3, 384-386.

La Eternidad

La peculiaridad del tiempo de Cristo se debe a que es a la vez tiempo divino y humano.

La vida de Dios —según Barth— no es atemporal sino sumamente temporal, pues su eternidad es la plenitud y el origen de todo tiempo. En Dios hay un verdadero ahora, antes y después; pero esas tres dimensiones no se hallan separadas (en El) sino compenetradas (197).

Así como el Padre —que nunca ha comenzado— es principio del Hijo y ellos dos lo son del Espíritu Santo, sin ninguna separación entre los tres; del mismo modo existen en Dios las tres dimensiones del tiempo, sin separación alguna entre ellas. Y, porque Dios es temporal, tiene la posibilidad de "hacerse tiempo" en Jesucristo, pero de tal forma que —a pesar de tomar nuestro mismo tiempo— no estén desmembrados (en El) el presente, el pasado y el futuro (198).

El tiempo de Dios no puede por tanto concebirse como una duración sin fin (contra Cullmann), pues la diferencia entre nuestro tiempo y el de Dios no sólo es cuantitativa sino también cualitativa. En el presente, en el pasado y en el futuro del tiempo de Dios, se trata de tres dimensiones (o atributos) de su ser; y, del mismo modo que Dios es justo en su misericordia, así también el ahora de Dios está presente en el antes y en el después divinos.

El tiempo creado

1. *En Cristo aparece la realidad de nuestro tiempo.* A juzgar por nuestra experiencia deberíamos decir que el tiempo es una mera apariencia, un engaño, una pura nada, un perpétuo flujo entre un pasado que ya no es y un futuro que todavía no es.

(197) *Dog.* III, 2, 525.
(198) M. Jeannert, *La notion du Temps et de l'Eternité dans la Dogmatique de K. Barth.* (Paris, 1949), 6 s.; K. Barth, *Dog.* II, 1, 698 ss.

Y, sin embargo, en Cristo (dice Barth) se nos descubre un tiempo real. En El aparece que el tiempo es un don de Dios, pues sin él sería imposible la vida del hombre, que es temporal por esencia. En la misma vida eterna, el hombre será el que haya sido en su tiempo (199).

Esto se pone de manifiesto en que lo esencial del ser humano, "estar con Dios y con los demás", está basado en un conjunto de relaciones históricas, en acciones cuya realización consta de un comenzar, de un continuar y de un llegar al fin. Todas mis relaciones con los hombres están vinculadas al tiempo. Y lo mismo que yo soy ante Dios, depende de mi vida temporal. Los planes de Dios en la eternidad se refieren todos al tiempo de mi vida. La relación de Dios al hombre no se funda en algo abstracto sino en una operación concreta, realizada en unas circunstancias y con unos hombres determinados: Abraham, Isaac, Jacob... La alianza no es una idea abstracta sino un suceder temporal, en el que cada hombre toma parte en el tiempo de su vida (200).

Así como Dios tiene su temporalidad (idéntica consigo mismo) en la que se despliega su vida, de igual modo los hombres hemos recibido de El un tiempo en el que pueda realizarse nuestra vida y nuestra alianza con Dios.

Pero esta condición de nuestro tiempo sólo se manifiesta en la revelación de la alianza divina y no en la propia experiencia. En cada una de las tres dimensiones del tiempo aparece el contraste entre la caducidad de nuestra propia condición de pecadores y el ser que Dios nos da gratuitamente.

1.° Bajo la forma de "*presente*", el hombre se halla en medio de dos "nadas": entre un pasado que ya no es y un futuro que todavía no es. Pero ¿dónde sino en el presente tengo mi ser? O soy ahora, o no soy nada (201). Y como el presente no es más que un continuo tránsito de un pasado que deja de ser a un futuro

(199) *Dog.* III, 2, 628 s. El tiempo (para Barth) no es más que el desarrollo sucesivo de nuestros propios actos y, consecuentemente, es algo que va ligado a la constitución intrínseca de nuestro propio ser.

(200) *Dog.* III, 2, 632.

(201) *Dog.* III, 2, 636.

que todavía no ha comenzado a ser, toda nuestra existencia fluctúa en el vacío.

Y, sin embargo, tenemos ante nosotros la eternidad de Dios, donde el pasado aún es y el futuro ya existe. En Dios hay un avanzar real del pasado al futuro, que es el ahora divino. Y, porque Dios no sólo quiere ser para sí mismo sino también *para* nosotros, los hombres tenemos un "presente" real. El "ahora" de nuestro tiempo es un estar bajo Dios y con Dios, es un estar presentes en su juicio, en su gracia, en su voluntad, que nos reclama para la comunidad con El (202). Solamente porque Dios se vuelve hacia nosotros adquiere consistencia nuestro presente. Por el hecho de que yo tengo a Dios y Dios *me tiene*, hay espacio para mi vida (hay tiempo para ella) y no caigo en el "ya no" y en el "todavía no", pues —al estar con El— entro en relación con la eternidad, fuente y fundamento de todo tiempo. Entonces, el tránsito que se realiza en mi presente es una invitación a estar con Dios, a dar con El el paso hacia mi "ahora".

2.° También el *pasado* muestra la caducidad de nuestro ser, pues propiamente ya no existe. Al menos aparentemente, ha caído en la nada. En el recuerdo y en el olvido buscamos una evasión de esa condición trágica de nuestro pasado. Por el recuerdo intentamos llamar al pasado e identificarnos con él, y lo hacemos sobre todo cuando están cerrados los horizontes de nuestra existencia; entonces vamos a refugiarnos en nuestra pretérita historia (203). En cambio, la nación y el individuo que no cuentan con el apoyo de su pasado, se refugian en el olvido y hablan de ir con el tiempo.

Pero solamente en Dios tiene verdadero fundamento nuestro pasado. En la eternidad de Dios hay un antes que no deja de ser; y ese mismo Dios que fue el creador, el conservador y el salvador de nuestro pasado es su única garantía. También en el pasado estábamos con El. Dios nos amó allí y nos dió tiempo para nuestra vida, para que viviéramos entonces y después; por eso nuestro tiempo no podía quedar estancado sino que debía correr

(202) *Dog.* III, 2, 639 s.

(203) *Dog.* III, 2, 643-646.

hacia el futuro para volver a ser pasado. Porque Dios existía entonces y dió la realidad a nuestro tiempo, éste no desaparece aunque haya pasado, pues Dios no reduce a la nada lo que El creó. Sin Dios, el pasado se sumergiría ciertamente en la nada, pero no estamos sin El (204). En Dios todo sigue como fue, todo está bajo su juicio, nada se nos puede quitar ni añadir. Aun cuando llegará el momento en el que nuestro ser tendrá solamente la forma de pasado, esto no implicará sin embargo un ocaso del mismo, pues Dios —que tiene también esa forma de pasado— conserva lo que ante su juicio fuimos y nos lo revelará cuando se abra el libro de la historia. Siendo así, podemos recordar —pues nuestro pasado *es* —y podemos olvidar, pues Dios tiene escondido en sí mismo nuestro pasado para que su presencia no nos oprima (205).

3.° El *futuro* de nuestro tiempo es lo que da vida al momento presente, que pasa constantemente hacia él. Todos los instantes de la vida humana están proyectados hacia el futuro, que entra en nuestros planes como si fuera un verdadero "ahora" (206). Y, sin embargo, el futuro es incierto, es una promesa que puede

(204) *Dog.* III, 2, 648 s.

(205) *Dog.* III, 2, 651 s. Si no fuera por la misericordia divina, el tiempo desembocaría en la nada, pero El es fiel con su criatura y lo conserva en sí mismo, aun cuando aparentemente desaparezca. El tiempo que nosotros vivimos es el querido y el conservado por Dios. Y ese es el tiempo ontológicamente real. La sensación de que cae en la nada es una percepción meramente subjetiva del pecador en cuanto tal. Pero —de suyo— la realidad del tiempo se basa en nuestra destinación a la alianza; la naturaleza no tendría (por sí misma) otro tiempo que el caduco, es decir, un tiempo que caería realmente en el vacío.

Indudablemente, existe un notable paralelismo entre la idea bartiana del tiempo y la de S. Agustín (Confesiones, libro XI, C. XII-XXXI, especialmente, XIV-XV). En ambos, la dimensión fundamental es la del "presente". San Agustín habla del presente, del presente del pasado y del presente del futuro (Conf. libro XI, C XX). También en Barth, la realidad del tiempo depende de la consistencia del presente. Pero en San Agustín (a diferencia de Barth) aparece un alma supratemporal en la que subsiste el tiempo, en cuanto ella —presente a sí misma— vive el pasado como recuerdo y el futuro como espectación.

(206) *Dog.* III, 2, 654 s.

no realizarse. Al levantar el pie, no sabemos si éste caerá en el vacío; nuestro tránsito hacia el futuro es un verdadero pisar la nada.

Pero, de nuevo tenemos ante nosotros la eternidad de Dios, que también posee la dimensión del futuro. Dios está ante nosotros y nos dará el espacio necesario para la vida que El quiere. La existencia es ciertamente limitada, pero —estando con Dios— ello no implica ninguna opresión. En El se halla nuestro futuro, en El pisamos terreno firme; y, venga lo que viniere durante el resto de nuestra vida, estaremos ante El (207). Podemos, por tanto, hacer planes sobre nuestro futuro, sin temblar ante lo inseguro del mismo; y, sin embargo, debemos caminar hacia él con verdadero temor, pues al final nos espera el juicio de Dios. La única actitud recta es la de orar ante El: "Quod vixi tege, quod vivam rege" (208).

Podemos resumir la mente de Barth en los siguientes términos: frente a la nada de nuestro tiempo empírico, en Cristo aparece una duración real, un tiempo que no cae en el vacío. Nuestro tiempo no es igual que el de Cristo —pues el de Jesús es humano y a la vez divino—, pero en El se manifiesta nuestra destinación original. Porque Dios nos ha destinado a estar con El eternamente, nos ha dado un tiempo que no es pura nada sino una forma necesaria para que puedan desarrollarse las acciones de nuestra vida.

2. *La limitación del tiempo.* Según el pensamiento actual de Bart, nuestra temporalidad no es una consecuencia del pecado sino una forma proporcionada al ser humano, que necesariamente ha de constituirse en una sucesión de actos. Y ¿qué diremos de la limitación de nuestro tiempo?, ¿obedece también a la destinación

(207) *Dog.* III, 2, 660-663. La exposición que Barth hace del tiempo es un indicio más en favor de la analogía. Así como Dios tiene un pasado, un presente y un futuro reales, del mismo modo el hombre —en cuanto Dios se las da— posee esas mismas dimensiones temporales. Esto no lo conocemos fuera de la fe, pero en ella sabemos que nuestro tiempo es análogo con el de Dios.

(208) *Dog.* III, 2, 667.

original? Barth se horroriza ante la idea de un tiempo ilimitado, de un flujo sin fin. La misma eternidad de Dios no puede entenderse como una duración sin principio ni fin, como una prolongación de nuestro tiempo —hacia adelante y hacia atrás— hasta un horizonte ilimitado. Dios tiene ciertamente un tiempo infinito, que corresponde a la limitación de su esencia; pero eso no equivale a decir que en El haya una sucesión indefinida de siglos (209).

Es indudable que el hombre —a diferencia de Dios— tiene un tiempo *cualitativamente* finito, correspondiente a su esencia limitada. Supongamos, sin embargo, (dice Barth) que el hombre se conformara con su limitación pero aspirara a una prolongación sin fin del propio tiempo, para cumplir mejor su misión. ¿En qué situación se hallaría entonces? El tiempo solamente no garantizaría la plenitud deseada, sino que —por el contrario— le pondría ante una infinidad de obligaciones que no sería capaz de cumplir. En medio de esa sucesión sin fin, el hombre estaría siempre en camino hacia la perfección y nunca llegaría a conseguirla. En pocas palabras: la condición del hombre sería peor (210).

Pero no sólo hemos de pensar que la limitación de nuestro tiempo sea un mal menor sino también que es una conveniencia positiva, pues ese es el único modo de que nuestra existencia tenga una fisonomía determinada; de otra suerte nos perderíamos en una extensión sin principio ni fin (211).

El que Dios nos ponga límites es una muestra de su gracia. Solamente puede comenzar a existir nuestro tiempo si Dios le pone un principio; y sólo puede recibir una forma determinada si El le señala un punto final (212).

(209) *Dog.* III, 2, 677. Dios no es ilimitado en el sentido de que tenga una duración (sucesión de siglos) sin fin, sino en cuanto carece de otro límite que no sea El mismo. Dios es el principio absoluto y el final absoluto.

(210) *Dog.* III, 2, 680-682.

(211) *Dog.* III, 2, 694.

(212) *Dog.* III, 2, 686 s., 689-691. Un tiempo sin principio sería para Barth lo mismo que una casa sin paredes o sin primera piedra. Y un tiempo sin fin podría (según él) compararse a unas paredes sin límite, sin techo. La vida del hombre carecería de una fisonomía determinada si no tuviera principio y fin.

Dios se comporta respecto a nuestro tiempo como una especie de muralla que detiene su flujo sin fin y le da una fisonomía concreta.

3. *Los límites temporales del hombre: principio y fin.* A) *Principio del tiempo.* ¿De dónde venimos? He aquí una de las preguntas más angustiosas del hombre. Nuestro tiempo —y el de la humanidad— ha tenido un principio y, por tanto, hubo cuando no era (213).

"Nosotros venimos (dice Barth) del ser, del hablar y del obrar de Dios, los cuales nos preceden siempre. La realidad de nuestra prehistoria es la maravilla del Dios trino, que antes de nuestros días ya no estaba sin nosotros" (214). "Cuando Israel se inquieta por su origen, recibe la respuesta de que Dios es la prehistoria de su historia" (215). También los cristianos del Nuevo Testamento tienen su antes en Cristo, es decir, en Dios, que es el sentido y el origen de todas las cosas y de todos los caminos humanos (216). Y ¿dónde sino allí iban a buscar su origen quienes sabían que en Cristo se había cumplido la plenitud de los tiempos? Para los primeros cristianos, su tiempo ya no tenía ningún significado propio junto al de Cristo (217). Y, según Barth, precisamente el hecho de que la Iglesia quiera tener un sentido propio junto al de Jesús es el principio de su corrupción (218).

El hombre —lo mismo que Israel y que la Iglesia— tiene su antes (su prehistoria) en los designios de Dios; y, por esto, ya no puede mirar con preocupación y con angustia hacia su pasado. Porque Dios es el antes de nuestro tiempo, podemos emprender con buen augurio el futuro de nuestra vida.

(213) *Dog.* III, 2, 698.

(214) *Dog.* III, 2, 702.

(215) *Dog.* III, 2, 703 s. Así (por ejemplo) en la piedad reverencial con que los israelitas recuerdan a sus padres, Barth ve una forma concreta del antes divino de donde procede Israel (705). La bendición de los padres tiene fuerza divina y recuerda a los israelitas la palabra de elección que Dios pronunció al principio de todos los tiempos.

(216) *Dog.* III, 2, 707.

(217) *Dog.* III, 2, 709 s., 510.

(218) *Dog.* III, 2, 712 s.

B) *El final de nuestro tiempo.* El hombre termina sus días en ese recodo sombrío de la muerte. ¿Es posible que fuera esta nuestra destinación original? ¿no hay un más allá del hombre? ¿no se debe al pecado el que nosotros terminemos con la muerte?

Barth quiere responder con la Biblia en la mano y por eso recorre tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, la muerte es un poder sombrío que amenaza toda la vida del hombre, es un dejar de vivir y un auténtico final (219). Si bien la confianza incondicional del salmista en la misericordia del Señor preludia el rescate de la muerte, sin embargo, en el Antiguo Testamento no se da (según Barth) una verdadera promesa del más allá (220).

El Nuevo Testamento está ciertamente bajo la convicción jubilosa de que en la resurrección ha sido vencida la muerte, pero mantiene la misma perspectiva que el Antiguo respecto al carácter triste de la muerte y a la limitación de la vida humana (221).

Barth intenta resumir los datos de la revelación distinguiendo entre la muerte que de hecho experimentamos y la muerte como final de la vida humana.

1.° *La forma actual de la muerte.* El carácter terrible de nuestra muerte es un signo del juicio de Dios y se debe, por tanto, al pecado. Esa muerte no forma parte de la naturaleza que Dios creó originalmente (222). De ahí que en el Antiguo Testamento aparezca como algo innatural y que lo natural sea el estar en la región de los vivos (223). Y por eso podemos explicarnos también el que la vida de Jesús fuera una continua lucha contra la muerte y contra la enfermedad, las cuales —según el Nuevo Testamento —son algo malo y están relacionadas con el diablo (224). En la visión del Nuevo Testamento es decisiva la muerte de Cristo. El alcance de la muerte es tan grande que el mismo Hijo de Dios —por haberse hecho hombre— está sometido a ella. Y lo

(219) *Dog.* III, 2, 715-721.
(220) *Dog.* III, 2, 720 s. Cf. Ps. 42, 6; Ps. 6, 12; Ps. 43, 5.
(221) *Dog.* III, 24, 722.
(222) *Dog.* III, 2, 726.
(223) *Dog.* III, 2, 728 s. Cf. Ex. 34, 20; 4, 24; Iud. 13, 22; 2 Sam. 6, 1.
(224) *Dog.* III, 2, 730.

más terrible de la muerte es el hecho de que ésta nos lleve a confrontarnos con Dios (225). Pero, desde la muerte de Cristo —que sufrió el juicio de Dios en representación de todos los hombres —ese aspecto ya no es tan temible, pues al final de nuestros días nos espera el Dios misericordioso (226). La muerte del cristiano que el Nuevo Testamento nos describe no está exenta de miedo al juicio de Dios, pero se halla bajo el signo de la resurrección.

2.° *La muerte como final de nuestro tiempo.* Hemos visto que la muerte —en su aspecto terrible— es una consecuencia del pecado. Pero la muerte en cuanto final de nuestro tiempo, ¿es también una consecuencia del pecado? Barth cree que no; según él, el que la vida humana termine va anejo a la misma condición original. Aunque el hombre no hubiera pecado, su vida temporal habría llegado igualmente a un límite (227); pues, de otra suerte, nos hubiésemos hallado ante una posibilidad indefinida de pecar. Y la misma reconciliación, ¿podría hacerse efectiva sin un final de la vida? Para que entre en pleno vigor la redención que Cristo realizó, es necesario que muramos. La proclamación definitiva de la justificación exige que tengamos un fin, es decir, que una vez hayamos dejado de ser. Pero, en ese sentido, la muerte no tiene nada de opresivo; es el acto final de nuestra existencia terrena (228).

ARTICULO V

EL SER ESCATOLOGICO DEL HOMBRE

Me detuve con cierta amplitud en la cuestión del tiempo en K. Barth, porque su pensamiento en este punto —vinculado al

(225) *Dog.* III, 2, 739-741.
(226) *Dog.* III, 2, 737-743.
(227) *Dog.* III, 2, 770. Barth no explica cómo hubiera sido la muerte si no hubiera habido pecado, pero cree que la expresión "dormir", usada por los primeros cristianos, puede darnos una idea de la misma. (*Dog.* III, 2, 778).
(228) *Dog.* III, 2, 769-771.

problema de la subsistencia y bondad de la criatura— ha sido decisivo en la visión sistemática de sus diversas épocas ideológicas.

Según terminamos de ver, actualmente ya no habla de que el hombre se halle en el infierno del tiempo sino que, por el contrario, defiende la realidad y la bondad de lo temporal. Dios, a la vez que crea al hombre, le da un tiempo proporcionado a su esencia limitada. Barth insiste tanto en nuestra temporalidad que ve el ser del hombre precisamente en el curso de su historia, en el conjunto de sucesos, de vivencias, de acciones, de respuestas y de negativas a Dios, que median entre el nacimiento y la muerte.

Ahí (en su historia) tiene el hombre su propio ser y en ningún otro sitio. Más allá de la muerte, no se da una prolongación de la existencia humana, no podemos encontrar algo propio; allí, solamente cabe el poner nuestra esperanza en Dios y en la vida que nos venga de El. Nuestro ser se halla escondido en Cristo; y la existencia de los resucitados no será otra cosa que la vida de aquí revestida de inmortalidad, es decir, una revelación de lo que durante nuestro tiempo hayamos sido en Cristo. "Nuestro ser de aquí no es destruído sino que es aceptado en el más allá. Y esto se debe a la misericordia del Dios creador pero no a la naturaleza del hombre" (229). "El hombre en cuanto tal (continúa Barth), de suyo no tiene un más allá y, en realidad, tampoco lo necesita, pues su más allá es Dios, creador, aliado, juez y salvador de los hombres. Este fue, es y será nuestro futuro. Por su propia naturaleza, el hombre es solamente de aquí... Llegará un momento en el que pertenezca totalmente al pasado... El hecho de que —en cuanto "pasado"— no sea una mera nada y espere la vida de Dios, se debe a la promesa divina. Y lo que Dios nos ha prometido no es la liberación de la cárcel de este mundo sino la glorificación de la presente naturaleza, finita y mortal. No se trata de que ésta vaya a ser suplantada por otra del más allá —ilimitada e inmortal—; se trata más bien de que el ser temporal de cada hombre —con su principio y con su fin— ha de estar ante los ojos propios de Dios, ante los suyos propios y ante los ojos de los demás hombres" (230).

(229) *Dog.* IV, 3, 358 s.; III, 2, 760.
(230) *Dog.* III, 2, 771 s.

Es inudable que este pensamiento bartiano confiere una transcendencia y una seriedad incomparables a la existencia terrena. Frecuentemente despreciamos nuestra propia historia porque esperamos liberarnos de ella en la eternidad. Según Barth, nada de eso sucede en el más allá, pues el ser que realizamos aquí ha de permanecer eternamente, de modo que todos los instantes de nuestra vida son irreversibles y quedan sellados para siempre con su propia individualidad histórica.

Y, de acuerdo con lo expuesto, podríamos resumir el pensamiento de Barth diciendo que el más allá va a ser "la resurrección de la historia".

ARTICULO VI

LA PARUSIA

El pensamiento de Barth sobre la Parusía hemos de entenderlo a base del contexto general de su último tomo de la dogmática (IV, 3), donde aparece que la obra de Cristo —por ser eterna— abarca todos los momentos del tiempo; en su misma vida mortal, Jesús es ya el que será, es decir, el que ha de manifestarse en la Parusía.

Toda la obra de Cristo es —según Barth— una "venida", una manifestación, que adopta diversas formas. Y el mismo suceso de la Parusía es un solo hecho que se realiza de tres modos distintos: Resurrección, Venida del Espíritu Santo y Venida definitiva de Cristo. La forma fundamental es la de resurrección, que se mantiene en todas las demás (231).

Esa visión unitaria de la Parusía le da la clave para interpretar los textos clásicos en el debate liberal, a base de los cuales se concluyó que la promesa de una pronta venida no se había cumplido; y le permite también responder a la tesis sostenida por Bultmann de que "la Parusía ya ha sucedido": en sentido afirmativo, concedo; en sentido exclusivo, niego.

(231) *Dog.* IV, 3, 337-340.

Según Barth, la escatología no se limita al período de la venida final. Para él, "escatología" significa "últimos tiempos"; y ese tiempo final de cada individuo y de toda la humanidad ha llegado ya con la muerte de Cristo, pero de tal modo que nosotros podamos todavía caminar hacia El.

Lo que aconteció en la muerte de Cristo se revela en su Resurrección. De ahí que éste sea el "suceso escatológico" original, es decir, el primero que muestra el sentido de todos los sucesos escatológicos, a saber, la manifestación de lo acontecido en la muerte de Cristo.

La Venida del Espíritu Santo continúa esa manifestación y la aparición final de Cristo la llevará a su término.

La unidad que reina entre las tres formas del suceso de la Parusía es comparable (dice Barth) a la que existe entre las personas divinas. Del mismo modo que en cada uno de las tres personas divinas están las otras dos, así también, en cada una de las tres formas de la Parusía están contenidas o recapituladas las otras dos. En la Resurrección se halla virtualmente la Venida del Espíritu Santo y la aparición final de Cristo; la efusión del Espíritu Santo desarrolla la fuerza de la Resurrección y anticipa la Segunda Venida: y ésta lleva a su término la obra de las otras dos formas de la Parusía (232).

Pero, la unidad expuesta ¿no destruye nuestra perspectiva temporal respecto a la Segunda Venida de Cristo? ¡No! responde Barth, pues, si bien Jesucristo ya es el que será, sin embargo, nosotros distamos todavía de la última generación. Y en cuanto a la realidad objetiva de Jesús, El contiene ciertamente en su estado actual toda la gloria que ha de manifestarse en su aparición definitiva, pero nosotros no la veremos hasta el momento de la Segunda Venida de Cristo (233).

(232) *Dog.* IV, 3, 341 s.
(233) *Dog.* IV, 3, 367 s.

ARTICULO VII

EL PROBLEMA DE LA APOCATASTASIS

El problema de la apocatástasis es uno de los puntos oscuros en el pensamiento de Barth. Hay una clara contradicción entre su forma de manifestarse sobre esta cuestión y lo que una buena mayoría deducen del contexto general de su obra. El afirma que la Iglesia no tiene fundamentos positivos para afirmar la salvación de todos los hombres, aunque (añade) podamos confiar en que en el más allá nos encontraremos con misterios insospechados e incluso con la grandiosa sorpresa de la redención universal. Se puede rezar y esperar, pues la misericordia de Dios es nueva cada día, pero ha de quedar en firme que la salvación de todos sería una sobreabundancia imprevisible de la libre gracia de Dios (234).

Y, sin embargo, la apocatástasis es una doctrina que parece deducirse lógicamente del sistema bartiano. Así (por ejemplo) Hans Urs von Balthasar la da por una consecuencia inevitable del pensamiento de Barth y escribe: "Por eso permanece constante la naturaleza del hombre aun bajo el mismo pecado; por eso (el hombre) puede pecar, pues lo único que en realidad hace es no creer en su redención y no tener por cierta su propia fe. Así se explica que el pecado sea una posibilidad imposible". Urs von Balthasar atribuye esto al "pathos" de victoria cristiana en Barth, que intenta combatir así un clima de inseguridad y de miedo, frecuentemente esparcido entre los ambientes cristianos (235).

E, igualmente, E. Bouillart juzga que la apocatástasis se deriva necesariamente del sistema bartiano (236). Y lo mismo opina E. Brunner (237).

(234) *Dog.* IV, 3, 550 s.
(235) U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung...*, 199-201.
(236) E. Bouillart, *Parole de Dieu...*, 156. Según Bouillart, la fe (en Barth) no hace más que manifestar la elección. Sin embargo, reconoce que la intención fundamental de Barth es poner de relieve que el Evangelio es un mensaje de salvación y no precisamente dar una visión sobre el desenlace final.
(237) *Dog.* I, 736 s.

¿A qué debemos atenernos? Según Barth, la reconciliación ya está —objetivamente— realizada en Cristo (238); y, sin embargo, *acontece* en el momento de manifestarse en la fe (239). Como dijimos antes, él concilia estas dos afirmaciones a base del carácter eterno de la obra de Cristo.

Barth distingue ciertamente entre el aspecto óntico y el noético de la reconciliación, pero afirmando al mismo tiempo que ésta no sucede sino en cuanto produce un conocimiento de fe en los hombres a cuya redención tiende; ninguno de los dos aspectos puede existir independientemente del otro (240).

De ahí se desprende que: 1.°, por parte de Cristo, la reconciliación de todos los que han de ser redimidos ya es una realidad actual, pues la obra de Jesús tiene un carácter eterno. Por nuestra parte: a) no hay duda de que la reconciliación de todos los que creen es igualmente real; b) Pero la duda está en si (según Barth) creen o creerán todos los hombres. Hablan en favor de esto último las siguientes afirmaciones de Barth: 1.ª, el pecado es un fenómeno peculiar del que ha sido alcanzado por la revelación; 2.ª, consiste (el pecado) en la mentira de no querer reconocer nuestra condición de salvados, en no querer aceptar que de hecho creemos; y, 3.ª, en cuanto a su efecto, el pecado es tan impotente que debe calificarse de una "imposibilidad ontológica" (241). De donde se deduce que el pecado fundamental —la incredulidad— no es capaz de excluir de la vida eterna, pues consiste en que el pecador no quiere admitir que en realidad cree y, si de hecho cree, está salvado.

Si, a pesar de esto, Barth sigue afirmando que la redención de todos no puede convertirse en un mensaje positivo de la Iglesia, hemos de concluir que su intención es poner de relieve que el Evangelio se dirige a cada hombre como un mensaje de salvación. Todo hombre existe para la alianza y está en movimiento hacia ella. La pregunta de si alguien puede hacerla ineficaz en

(238) *Dog.* IV, 3, 6-7, 50.
(239) *Dog.* IV, 3, 7-9, 245 s.
(240) *Dog.* IV, 3, 245 s.
(241) *Dog.* IV, 3, 50; III, 2, 80.

sí mismo depende de que el hombre tenga la posibilidad tanto de aceptar como de rechazar la fe; y hemos de reconocer que Barth no responde claramente a esta cuestión.

A mi juicio, los puntos esenciales del pensamiento de Barth (en torno al tema que nos ocupa) son los siguientes: por una parte, el Evangelio como mensaje de salvación, dirigido a todos y cada uno de los hombres, y la alianza como único fin humano; y, por otra parte, la libertad absoluta de la gracia de Dios.

En cambio, el hecho de que todos lleguen a salvarse —puesto que no se atreve a afirmarlo explícitamente— ha de considerarse como una persuasión personal (basada en la mera posibilidad objetiva), subordinada a sus intenciones fundamentales.

CONCLUSION

Vista de un modo sumario, el detalle más sobresaliente de la obra bartiana es el cambio frente al liberalismo teológico. Aquí, existía una clara tendencia a llegar a Dios sobre la base de la propia iniciativa del hombre, de modo que a veces se llamó "Dios" a lo que en realidad era una proyección de las aspiraciones humanas en un mundo sin fin. Contra todo ese mundo liberal, Barth lleva a sus últimas consecuencias una orientación rigurosamente descendente, vertical, es decir, de Dios al hombre. Todo conocimiento verdadero de Dios y del hombre, todo acceso real al Creador, no pueden fundarse más que en la revelación de Dios en Jesucristo.

Y, respecto al pensamiento escatológico de Barth, ha sido decisivo el hecho de que elaborara un concepto positivo del tiempo. Tanto Dios como el hombre tienen una temporalidad real que corresponde a su respectiva forma de ser. Esto significa que Barth ha superado el influjo del pensamiento platónico-kantiano, suplantándolo por la perspectiva temporal de la escatología bíblica.

La idea escatológica más valiosa de Barth es (a mi juicio) la de que nuestro más allá haya de ser una glorificación de la propia historia terrena.

Sin embargo, quedan muchos puntos débiles en este campo del pensamiento bartiano. Sobre todo, al negar la substancialidad del alma humana y su inmortalidad, deja un estado intermedio totalmente vacío entre la muerte individual y la resurrección.

Y, entre los puntos muy disputables, mencionemos la idea de que en Dios existen realmente las tres dimensiones del tiempo y la de que la historia de Jesús es eterna.

Capitulo Tercero

EMIL BRUNNER

ARTICULO I

VISION DE CONJUNTO

Notas historicas

También Brunner se inició en el mundo del pensamiento bajo el influjo del liberalismo teológico, con el cual se enfrenta a partir de la primera guerra mundial.

En su primera obra *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (1921) delatar el error fundamental de los teólogos liberales, a saber: la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas, de modo que la religión se quedaba reducida a una mera vivencia y Cristo no pasaba de ser la mayor aparición religiosa de todos los tiempos.

Brunner, lo mismo que Barth, reaccionó contra esa ideología resaltando lo transcendente del objeto de la fe.

En la obra mencionada concedía un papel dominante a la escatología, pero también estaba influído por una idea atemporal de la eternidad, que concebía como negación del tiempo. Y, consecuentemente, la historia de la salvación carecía de sentido. Aunque acentuara la condición transcendente de la fe y de la escatología cristianas (frente a Schleiermacher), sin embargo, estaba dominado por una concepción filosófico-mística en la cual no tenía entrada el tiempo en cuanto tal (1).

En su obra *Der Mitler* (1927) toma más en serio la Encar-

(1) Cfr. F. Holström, *Das eschatologische...*, 265-272.

nación de Cristo y defiende el carácter histórico de la revelación cristiana. En escatología, pierde mucho de platonismo y de kantianismo (2). Contrariamente a lo que antes dijera, ahora impugna *La Durée* de Bergson, precisamente por estar demasiado ligada a las categorías espaciales (aquí-allí..., en lugar de las temporales: ahora, antes...). Las ideas religiosas pierden su fuerza desde el momento en que se despojan de las categorías temporales para revestirse de las espaciales. No puede afirmarse, sin embargo, que en dicha obra haya desaparecido plenamente el suprahistoricismo. Quedan todavía en ella muchos restos de pensamiento idealista. Y actualmente, a pesar de sus declaraciones, puede dudarse de que Brunner haya abandonado plenamente la idea atemporal de la eternidad.

Brunner y Barth

Barth y Brunner disputan entre sí sobre muchos puntos en los que éste adopta una postura mucho más cercana a la católica que la de Barth. Uno de ellos es el de la analogía. En 1934, con una respuesta airada (3), Barth le advertía a Brunner que, a base de su intento de encontrar un punto de contacto entre la razón y la revelación, entre la naturaleza y la gracia, había dado el paso decisivo hacia el catolicismo (4).

Aunque Barth actualmente no sea un adversario tan acérrimo de la analogía y se halle, por tanto, menos distanciado de Brunner, sin embargo, el pensamiento de ambos teólogos todavía camina en este punto por vías bastante separadas.

En 1937, Brunner precisaba así la propia visión de la teología natural: aun después del pecado, Dios sigue revelándose en la obra de la creación y el hombre tiene una capacidad natural de conocer a ese Dios que se manifiesta en la naturaleza (5). Esta

(2) S. Bouillart, *Genèse et evolution de la Théologie Dialectique*, 175-182.

(3) K. Barth, *Nein! Antwort an E. Brunner.* (München, 1934), es una respuesta a "*Natur und Gnade*" de Brunner.

(4) K. Barth, *Nein! Antwort...*, 33-35.

(5) En su obra *Der Mensch im Widerspruch.* (Berlín, 1937).

es una doctrina que está claramente contenida en la Sagrada Escritura y en el consentimiento universal de la Iglesia, añade, hasta K. Barth. En la Sagrada Escritura se reprende a los paganos precisamente por el hecho de no haber conocido a Dios. Sin embargo, el pecado impide el que esa capacidad de conocimiento racional de Dios se realice rectamente, de modo que sólo el cristiano tiene el verdadero concepto de Dios que se revela en la creación. Lo que el hombre de hecho conoce fuera del ámbito bíblico, no es el auténtico Dios sino una colección de dioses falsos (6).

Y también se da, fuera de la Biblia, cierto conocimiento de la ley divina, en el cual se funda la responsabilidad del hombre natural. El objeto del mismo está constituído por lo que Brunner llama "órdenes de la creación". Ese conocimiento moral —y la actuación ética que de allí se deriva— ciertamente no es capaz de justificar ante Dios, pero se da en él un verdadero cumplimiento de la voluntad divina (7). De ahí que el hombre conozca su condición de pecador antes de ser alcanzado por la revelación.

Y, dentro de la misma revelación, el comportamiento del hombre no es puramente pasivo sino que, haciendo uso de su capacidad natural, éste da una respuesta activa en la fe (8).

Insiste, sin embargo, en que fuera del ámbito bíblico, tanto en el aspecto teológico como en el ético, se trata de una *posibilidad* que de hecho no se realiza rectamente.

Por eso, en la dogmática, ha precisado más su pensamiento; afirma que se da una revelación objetiva de Dios en la creación y niega que sin la revelación positiva se pueda llegar de hecho a un conocimiento recto del Creador (9).

(6) *Der Mensch im...*, 543; *Natur und Gnade* (1934), 14 s.

(7) *Der Mensch im...*, 544 s.

(8) *Der Mensch im...*, 549-551; *Dogmática* (t. 1. Zürich, 1946), 3-5, 19-21, 107-111; (t. 2. Zürich, 1950), 28-30, 32-34.

(9) *Dog.* (t. 1), 20 s., 137-139; (t. 2), 26-28, 50-52. Cita a Barth (*Dog.* I, 1, 257) y hace notar que su "analogia fidei" es inherente al ser creado en cuanto tal; y de hecho (dice Brunner) en tomos posteriores admite una imagen inamisible de Dios en el hombre.

Y, consecuentemente, se opone a la afirmación bartiana de que la "analogia entis" sea típicamente católica. Toda teología, que no quiera ser meramente negativa, trabaja a base del principio de la analogía. El mismo Barth (añade Brunner) designa algo equivalente al hablar de la "analogia fidei".

La diferencia principal de Barth, respecto a Brunner, estriba especialmente en que él funda todo conocimiento de Dios en la revelación cristiana y rechaza consecuentemente cualquier posibilidad noética que no parta de esa misma fuente.

Discrepan también en torno a otros puntos como, por ejemplo: 1.°, la doctrina de la predestinación. Según Barth, la elección es el primer decreto y de él se deriva toda la historia de la salvación. Para Brunner, en cambio, la predestinación es simultánea con el acto de la fe, que la condiciona. La elección no implica una prioridad temporal del decreto divino sino una superioridad ontológica de la acción de Dios (10). El ofrece a todos el don de la elección en Cristo y cada hombre, por el hecho de creer o de no creer, se convierte en un elegido o en un rechazado. La predestinación es algo que sucede en el "ahora" de la fe y, sin embargo, esto que acontece "ahora" es un don que me llega desde la eternidad de Dios.

2.° La relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Brunner resalta, mucho más que Barth, que la revelación es un hecho progresivo. Dios se comporta, según él, como un educador que va acomodándose a la capacidad receptiva del alumno (11). Insiste, por tanto, en la diferencia existente entre ambos Testamentos (12): en el Antiguo se da la promesa y en el Nuevo el cumplimiento de la misma. Hay una evolución real de lo menos perfecto a lo más perfecto.

Barth, en cambio, apenas establece una diferencia esencial entre ellos. Propiamente se trata, según él, de dos aspectos de un mismo Testamento.

3.° La doctrina de la imagen natural de Dios en el hombre. Según Barth, la imagen natural del hombre está en la re-

(10) *Dog.* (t. 1), 335 s., 344-346.
(11) *Dog.* (t. 2), 236.
(12) *Dog.* (t. 2), 239 s.

lación "yo-tú", que se realiza primariamente en el encuentro entre el hombre y la mujer.

Brunner distingue: a) un "elemento formal" inamisible: la "responsabilidad" o capacidad de responder, que presupone todos los dones intrínsecos del hombre (racionalidad, libertad...); y b), otro "elemento material" que puede perderse, a saber, el hecho de la respuesta a la palabra de Dios. El hombre es "responsable" (capaz de responder) primariamente con relación a Dios y secundariamente respecto a los demás hombres. De ahí qu coincida con Barth en afirmar que la imagen de Dios en el hombre no tiene un carácter absoluto, sino relativo (13).

Por otra parte, coinciden, por ejemplo, en rechazar la idea de que el pecado original sea un hecho histórico. La concepción de Barth fue expuesta anteriormente. Y, según Brunner, lo relatado en el Génesis no se refiere solamente a un primer hombre, sino también a cada uno de los hombres posteriores. Todos nosotros caemos de la destinación original que Dios nos ha dado (14). Existe, ciertamente, un poder del pecado que envuelve a todos los hombres, así como una solidaridad en él; pero esa solidaridad no se refiere precisamente al primer hombre con relación a sus descendientes. Brunner rechaza la idea de un pecado no personal y la de una herencia (del pecado) por generación (15).

La solidaridad real, de la que podríamos hablar en el caso del pecado original, es comparable, según Brunner, a lo que significa la "constitución" en una nación: una vez dada, su espíritu influye en las nuevas leyes que se van dictando y, sin embargo, el valor de la constitución y de las leyes depende de la aceptación actual de los ciudadanos que viven en un momento determinado.

Desde el principio, el hombre creó por su pecado una especie de constitución a la que nadie es capaz de sustraerse totalmente (16). Y, sin embargo, el pecado sigue siendo un acto responsable, pues procede en cada caso de una decisión libre. Fun-

(13) *Dog.* (t. 2), 64-71; *Der Mensch im...*, 89-96, 530 s., 545 s.
(14) *Dog.* (t. 2), 55-59; *Der Mensch im...*, 102.
(15) *Der Mensch im...*, 141-143; *Dog.* (t. 2), 120-124.
(16) *Der Mensch im...*, 144-147.

damentalmente, el hombre sigue esa línea constitucional, es decir, no puede convertirse integramente a Dios; pero, en medio de su atmósfera pecaminosa, es capaz de realizar algún acto bueno.

En líneas generales, la raíz de discrepancia entre estos dos autores está en que Brunner, a diferencia de Barth, defiende una verdadera *capacidad* subjetiva de conocimiento teológico (y de actividad ética) en el hombre natural. Sin olvidar el carácter transcendente (objetivo) de la fe, resalta y elabora mucho más que Barth el aspecto subjetivo de la misma.

ARTICULO II

EL ORIGEN BIBLICO DE LA ESCATOLOGIA

Según Brunner, toda la proyección occidental hacia un futuro de la humanidad tiene su raíz última en la Biblia (17). Especialmente a partir del Renacimiento, el Occidente se ha lanzado a la conquista del futuro. La técnica y la organización han sido los medios a través de los cuales se ha puesto en camino hacia ese fin, hacia un progreso sin límites.

Sin embargo, el siglo XX (continúa Brunner) nos ha llevado a una crisis de la fe en el progreso. El escándalo de las dos guerras mundiales mostró que la técnica y la organización no son suficientes para garantizar el dominio del futuro (18).

(17) La confianza del hombre en un progreso sin fin *dentro de la historia* se debe próximamente a la filosofía, especialmente al idealismo alemán. En ese sentido no puede afirmarse, dice Brunner, que la esperanza sea de origen bíblico: pero lo es remotamente, pues la Biblia —con su visión de los tres momentos fundamentales de la historia de salvación: creación, redención y final de los tiempos— ha destruído la idea de un proceso cíclico en la naturaleza. El pensamiento de que la historia camine hacia su fin y de que los hombres puedan influir en ese fin no aparece en los pueblos primitivos ni en las culturas asiáticas que no hayan estado en contacto con el Cristianismo. Cf. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* (Zürich, 1953), 15-18. Los mismos términos "avenire" "Zukunft" "porvenir"... (continúa Brunner) tienen un origen bíblico. Se apoya en el indoeuropeista y semitista J. Hausheer. Fuera del occidente cristiano, sólo hay una palabra equivalente en el "*Avesta*" (o. c., 26).

(18) *Das Ewige als...*, 8-10.

La fe en el "porvenir" es un fruto del cristianismo y se mantuvo en la filosofía mientras ésta conservó la fuerza espiritual que había recibido de la revelación. Pero, a través de un proceso de secularización en el que fue sustituyéndose la confianza en Dios por la confianza en las propias fuerzas, muchos hombres han llegado a perder totalmente la esperanza. En efecto, si bien existen grupos ideológicos que están confiados en la prosperidad del futuro, sin embargo, hay una importante tendencia filosófica en la actualidad que proclama abiertamente la desesperación, el nihilismo, el absurdo de la existencia.

Por esto, Brunner quiere mostrar a los hombres cuál es el verdadero fundamento de la esperanza. La raíz auténtica de la fe en el futuro no es algo inherente al hombre; la esperanza se basa en un don que nos viene de fuera, a saber, la revelación cristiana, la promesa del Reino de Dios.

ARTICULO III

HISTORIA, TIEMPO Y ETERNIDAD

El concepto de historia es tipicamente cristiano

Desde el punto de vista cristiano, el mundo no es una máquina eterna sino un suceder histórico que tiene principio y fin. La existencia humana está en camino hacia un final de los tiempos.

La historia nunca se repite; cuanto en ella acontece es siempre nuevo y sucede una sola vez. Y, en medio de la fugacidad de todo lo temporal, está en juego el destino eterno de los hombres, que deben tomar una decisión por Dios o contra Dios. Esto implica un carácter estrictamente personal tanto de Dios como del hombre (19).

(19) *Das Ewige als...*, 34-35. A diferencia de Grecia donde el hombre se distingue de la naturaleza por su razón —observa Brunner—, en el Cristianismo se caracteriza frente a ella por su ser personal.

Los pensamientos que terminamos de exponer son típicamente bíblicos. Las demás religiones, propiamente, no muestran ningún interés por la historia en cuanto tal; las politeístas, por ejemplo, están basadas en el eterno retorno de todas las cosas (20).

El cristianismo, en cambio, está fundado en una revelación histórica: los hechos decisivos del mismo acontecieron en una época concretísima de la historia universal. Y la vida de Jesús no se repite: su muerte redentora, su revelación..., son acciones únicas y válidas de una vez para siempre.

La religión cristiana es además histórica por el hecho de que no se funda en verdades universales y abstractas sino en la persona concreta de Jesús: "Yo soy...", "hay que creer en Cristo...". Cuanto sucede en el cristianismo es totalmente personal: la Encarnación de Jesús, su lucha con el poder de las tinieblas..., y la misma apropiación de la redención en la fe, más que en una doctrina abstracta, consiste en una confianza personal (21).

Esa visión histórica del cristianismo envuelve a todos los hombres y al cosmos entero. La humanidad es solidaria en la historia del pecado y en la historia de la redención (22). Todos los hombres —e incluso el universo— tienen un principio real en un único Dios y caminan hacia un mismo final en el más allá.

Por esto se explica, dice Brunner, que el Occidente cristiano sea el lugar donde se da una investigación más activa de la historia (23). Según él, las dos ideas fundamentales del cristianismo que mantienen el sentido de lo histórico en cuanto tal son: la de que todo sucede una sola vez (Einmaligkeit) y la de "decisión incondicional".

(20) Al mismo tiempo que la visión de Israel sobre la historia y sin interdependencia mutua, en Persia surgió una concepción casi idéntica. Pero la religión de Zaratustra, ligada al principio a un personaje histórico, se sumergió después en el ciclo mítico y no mantuvo una sucesión histórica. En cambio, el Judaismo y el Cristianismo están en una línea histórica continua. La Biblia ha influído en el Islamismo, pero solamente en el Cristianismo se han conservado radicalmente el personalismo y la concepción propiamente histórica (BRUNNER, o. c., 33 ss.).

(21) *Das Ewige als...*, 37-40.

(22) *Das Ewige als...*, 40 s.

(23) *Das Ewige als...*, 42 s. Antes del Cristianismo se escribía historia, pero no universal sino nacional. Brunner no quiere poner en duda el que el pensamiento humano sea capaz de constatar por sí mismo la unidad universal de los hombres; pero la aportación específica del Cristianismo —dice— es el dar una explicación ideológica de esa unidad (o. c., 42-43).

La Eternidad

Brunner se opone, por una parte, a la noción de eternidad de O. Cullmann (duración sin fin), pues ésta desconoce la diferencia *cualitativa* que existe entre Dios y la criatura (24); y, por otra, a la de los filósofos griegos ("atemporalidad"), pues Dios carecería de toda relación al tiempo (25).

El concepto positivo de la eternidad lo deduce de la afirmación bíblica de que Dios ha creado el tiempo. El hecho de que el tiempo haya sido creado significa que es una realidad positiva (26) y que, por tanto, debe hallarse de alguna manera en Dios. El da a la criatura el tiempo que ésta necesita para hacerse y sigue con sumo interés todo el suceder temporal, llegando incluso a cambiar su comportamiento correlativamente al de los hombres. Pero Dios no es un ser que evolucione con el tiempo, pues es superior a él y no está envuelto en su proceso.

La superioridad de Dios respecto al tiempo no consiste precisamente en que El sea atemporal sino en que la esencia divina es la "temporalidad plena". Dios —en cuya duración eterna no hoy división entre el presente, el pasado y el futuro— llena todos los tiempos con su presente.

A pesar de estas afirmaciones, Brunner no defiende que la esencia divina sea temporal (temporalidad plena) en sí misma; Dios se comporta como Señor de los tiempos, pero el propio ser de Dios no contiene la realidad del tiempo (27). Según él, la idea que mejor caracteriza la peculiaridad de la esencia divina a este respecto es la de "supratemporalidad", que no debe entenderse —añade— como atemporalidad. Dios tiene una duración real

(24) *Das Ewige als...*, 57.

(25) *Dog.* (t. 1), 286.

(26) *Dog.* (t. 1), 286 s.

(27) *Dog.* (t. 1), 290 s.; *Das Ewige als...*, 57-60.

en la que están indisolublemente unidos el presente, el pasado y el futuro (28). Esto podría inducirnos a creer que Brunner ha introducido el concepto del tiempo, en un sentido pleno, en la noción de eternidad, pero hay en él otras expresiones que nos hacen dudar de ello. Dice, por ejemplo, que no hay oposición entre la idea de Kant y la cristiana si afirmamos que Dios es la "cosa en sí" a la cual no se puede aplicar nuestro concepto de tiempo, que sólo tiene validez en el mundo de los "fenómenos" (29).

Dios es ciertamente creador del tiempo que, consecuentemente, ha de realizarse "eminenter" en la esencia divina y, en este sentido, podríamos hablar de que Brunner no tiene un concepto atemporal de la eternidad. Es más, él afirma repetidamente que la eternidad no es atemporal. Pero no explica en qué sentido la eternidad es la plenitud del tiempo y, en diversas ocasiones, aparece que, en realidad, la concibe como una negación del mismo. Si hemos de ser fieles a todas las expresiones de Brunner, diremos que Dios contiene el tiempo, no "formaliter eminenter" sino solamente "virtualiter". Y lo cierto es que no puede darnos una noción clara de la eternidad porque, como veremos a continuación, no tiene un concepto preciso del tiempo.

El tiempo creado

Brunner quiere dialogar con la filosofía de la época y, concretamente, con las concepciones del tiempo que ella aporta (30). De ahí que discrepe de O. Cullmann, pues éste pretende canonizar la noción experimental de tiempo que aparece en el Nuevo Testamento, ahorrándose así, por principio, el esfuerzo de entrar en un diálogo abierto con el pensamiento filosófico. La idea

(28) *Das Ewige als...*, 60 s.

(29) Brunner, *Das Ewige als...*, 62 s.

(30) *Das Ewige als...*, 46 s. Se refiere, por ejemplo, a: *Les donnés immediates de la conscience*, de Bergson (1889); *Sein und Zeit* (1927), de Heidegger; *Das Problem der historischen Zeit* (1916), de Georg Simmels; y también a la concepción de Einstein.

de un tiempo rectilíneo, le objeta Brunner, no es exclusiva del Nuevo Testamento, que se limita a constatar la experiencia normal de la temporalidad. Es imposible abstenernos, como pretende Cullmann, de todo reflexionar filosóficamente sobre el tiempo, pues el mero hecho de radicalizar su carácter rectilíneo, concibiendo el presente como un punto matemático (inextenso) de tránsito hacia el futuro, es ya una reflexión. ¿No tiene el mismo derecho, por ejemplo, Bergson a negar que el presente sea inextenso? Y ni siquiera puede decirse, continúa Brunner, que el tiempo vivido tenga un carácter completamente rectilíneo, es decir, esté constituído por una sucesión de puntos matemáticos meramente yuxtapuestos, ya que se da cierta compenetración entre el pasado y el presente (31). Así como el árbol se halla de alguna manera presente en la semilla y ésta en el árbol, del mismo modo el pasado, por el recuerdo, está en mi presente (32).

Lo decisivo de la revelación respecto al tiempo, dice Brunner, no está en que sea rectilíneo o no lo sea (ello es cuestión filosófica), sino en que en medio de la historia se ha revelado (se ha temporalizado) la eternidad de una vez para siempre (33). Ese es el acontecimiento a base del cual debo entender mi tiempo. Y visto desde allí: 1.°, yo tengo un pasado real, pues, por el hecho de conocer mi elección eterna en Cristo, me sustraigo al flujo del tiempo y soy trasplantado a la eternidad (34); 2.°, también el futuro cambia de perspectiva, ya que pierdo mi condición de "ser para la muerte" y me convierto en un ser para la vida eterna (35); 3.°, y, finalmente, el presente, que es el verdadero fundamento del tiempo, está lleno de la realidad de Dios en Jesucristo. El cristiano, por tener en sí mismo el presente de Dios, se sustrae al movimiento transitorio del tiempo y adquiere una existencia eterna en Dios (36).

No hallamos en Brunner una noción precisa del tiempo. Ha-

(31) *Das Ewige als...*, 38 s.

(32) *Das Ewige als...*, 49.

(33) *Das Ewige als...*, 51.

(34) *Das Ewige als...*, 52 s.

(35) *Das Ewige als...*, 54.

(36) *Das Ewige als...*, 54-58.

bla de que ha sido creado y de ahí hemos de concluir que es algo real, e incluso afirma explícitamente que es una realidad creada con el mundo; pero ha de cesar, según él, en el momento de desembocar en la eternidad. Aunque es innegable que Brunner quiere resaltar la realidad de lo temporal y la función positiva de la historia de la salvación, sin embargo, no logra una valoración plena del tiempo en cuanto tal.

Comparado, por ejemplo, con Barth, si bien tiene un concepto más exacto que éste del progreso en la historia de la salvación, Brunner no da una noción tan positiva como él de la formalidad del tiempo. Según Barth, en la historia se crea el marco adecuado para la existencia humana; en cambio, según Brunner, la historia es simplemente un lugar de decisión por el más allá, de modo que resalta más su carácter transitorio y menos su continuidad con el nuevo mundo.

ARTICULO IV

LA MUERTE DEL HOMBRE

Brunner rechaza la doctrina de que el alma, independientemente del cuerpo, sea inmortal (37). Aun cuando reconozca cuán extendida se halla la idea de la inmortalidad, sin embargo, la cree inconciliable con la visión de la muerte en el Nuevo Testamento. Según el Nuevo Testamento, la muerte tiene el mismo alcance que el mal; y como el pecado se origina primariamente en el espíritu, si admitiéramos la inmortalidad del alma, quedaría exenta de la muerte la parte del hombre que más responsable es de la culpa. O ¿diremos que el pecado procede solamente de la parte inferior, de la sensibilidad? Eso —responde Brunner— sería totalmente contrario a la Biblia, pues ésta concibe al hombre como una sola totalidad indivisible. Si queremos expresarnos

(37) *Das Ewige als...*, 111 s.

bíblicamente hemos de decir: "*yo*" soy pecador y, consecuentemente, "yo muero" pero no "mi cuerpo muere" (38).

Brunner opina que la Iglesia aceptó la doctrina de la inmortalidad del alma porque fundaba en algo absoluto la imagen de Dios en el hombre (39). Y la verdad es que, si el hombre logra una vida eterna, no se debe a algo intrínseco en él sino a la destinación positiva que Dios le ha dado; o, dicho de otro modo, no es nuestra propia naturaleza lo que nos hace inmortales, sino el hecho de que el Eterno entable un diálogo con nosotros (40). Si no fuera por la destinación positiva de Dios, la muerte, en lugar de ser una estación de tránsito hacia la resurrección, sería nuestro término definitivo (41).

La idea de que todo el hombre muera está en armonía con la antropología del Nuevo Testamento, que habla de una totalidad anímico-corporal y no de dos substancias separables. Hay, según el Nuevo Testamento, una compenetración tal entre los actos anímicos y los corporales que los unos no pueden existir independientemente de los otros (42). Todos juntos constituyen una sola persona.

De acuerdo con esa visión neotestamentaria, Brunner concibe lo espiritual, lo consciente, como un elevarse de toda la naturaleza viviente hacia las regiones superiores de la conciencia. Apropiándose, en parte, la psicología del subconsciente, compara la vida del hombre a un iceberg cuya cabeza flota sobre el mar (=nuestra vida consciente); mientras la restante masa de hielo permanece bajo la superficie (=la vitalidad inconsciente del hombre).

(38) *Das Ewige als...*, 112 s.

(39) *Das Ewige als...*, 117. Recordemos que Brunner funda la imagen de Dios en el hombre no en algo absoluto, por ejemplo, la racionalidad; sino en algo relativo, a saber, la "capacidad de responder", a Dios y a los demás.

(40) *Das Ewige als...*, 118 s. Así cita a Lutero: "Wo er (Gott) redet oder mit wem Gott redet, es sei in Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewislich unsterblich".

(41) *Das Ewige als...*, 124; *Der Mensch im...*, 483-493.

(42) *Der Mensch im...*, 374 s.

En la vida anímica inconsciente —continúa Brunner— está presente el propio pasado de cada uno, el de la raza humana y, quizá, el de toda la naturaleza viviente.

La vida anímica consciente está tan solo constituída por aquella parte del alma que el propio yo logra esclarecer; el resto se halla perdido en lo colectivo, semejantemente a un pico que, elevando una pequeña cresta sobre la cordillera, se pierde en su mayor parte en el macizo indiferenciado de la montaña (43).

Según el plan original de Dios, el hombre debería estar inmerso en medio de la riqueza inagotable del mundo creado, no para ahogarse allí, sino para extraer las fuerzas de su propia actividad personal y devolver después a la creación en forma de vida consciente el ímpetu vital sacado anteriormente de ella. El hombre debería informar a imagen de Dios la creación entera, elevando a la claridad de la conciencia todos los estratos sombríos de la naturaleza. Una de las consecuencias que nuestra emancipación del Creador lleva consigo es la tendencia al pensamiento puramente abstracto. Este conduce a una separación entre lo espiritual, que se queda descarnado, y lo anímico que, perdiendo su función de enlace del yo consciente con la naturaleza, se hunde en la región del inconsciente. De ahí surgen esas formas de vida puramente lógicas, estructuradas matemáticamente, y carentes de la riqueza de la vida irracional. Y con ello el pensamiento, falto de fantasía, languidece; y la voluntad, al carecer de la blandura del sentimiento, se endurece. Tenemos un ejemplo en esa civilización moderna caracterizada por la *técnica*, donde la existencia está despojada de toda espontaneidad.

El espíritu separado de la naturaleza da lugar a una teología sin humor; pero, entonces, el alma realiza su venganza oprimiendo al espíritu desde el subconsciente (44).

El hecho de que nunca logremos un equilibrio entre el aspecto vital y el racional, quedándonos siempre con un desarrollo unilateral, es una consecuencia del pecado; según el plan de la creación original debería realizarse una armonía perfecta entre ambos aspectos.

(43) *Der Mensch im...*, 377 s.
(44) *Der Mensch im...*, 379-382.

A este carácter unilateral del progreso se debe el que el paso de una civilización primitiva a otra más desarrollada lleve consigo, de facto y no de iure, una pérdida de lo infantil, de la fuerza, de la vitalidad.

En la fe se inicia la restauración del plan original, pues en ella el espíritu se hace de nuevo cordial y lo anímico se espiritualiza (45).

Brunner establece una distinción, no ontológica sino solamente fenomenológica, entre lo espiritual y lo anímico, entre la vida humana y la animal (46). Aunque los fenómenos espirituales constituyan un orden esencialmente superior al de los animales, sin embargo, no se basan en elementos substancialmente distintos.

Es innegable la hermosura y la profundidad de las reflexiones de Brunner, pero sobrepasa las fronteras ideológicas del Nuevo Testamento y nos plantea de nuevo el problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección. Y, con todo, hemos de reconocer que los pensamientos aquí expuestos deberían ser elaborados ulteriormente para lograr una visión más completa sobre la unión entre el espíritu y la materia.

ARTICULO V

EL FINAL DE LA HISTORIA: CONTENIDO E IMAGEN LITERARIA EN LAS EXPRESIONES BIBLICAS

Brunner acepta, en principio, el problema planteado por Bultmann, de la desmitologización del Nuevo Testamento; pero adopta una postura preferentemente crítica frente a la solución que él da (47).

No es un problema nuevo —dice Brunner— y el resultado ha sido siempre el mismo en todos los que se propusieron, aunque

(45) *Der Mensch im...*, 384 s.
(46) *Der Mensch im...*, 386 ss.
(47) *Dog.* (t. 2), 311-316; *Das Ewige als...*, 126 ss.

fuera con distinto nombre, la "desmitologización de la Biblia", a saber: la sustitución del concepto personal de un Dios que actúa en la historia por el de una divinidad atemporal e impersonal.

Bultmann —continúa Brunner— no hace uso de la filosofía idealista sino de la existencialista, pero altera igualmente el sentido del Nuevo Testamento.

Brunner prefiere calificar de simbólico el lenguaje neotestamentario a llamarlo "mítico".

Los símbolos bíblicos designan un contenido real que fundamentalmente consiste en los siguientes puntos: 1.°, el ser personal de Dios (Padre. Rey, Señor, Juez...); 2.°, la acción inmediata de Dios en la historia (El viene, habla, salva...); 3.°, la transcendencia de Dios y lo misterioso de su ser (48).

La filosofía, en general, tiende a desprenderse de lo simbólico adoptando una forma de expresión que ella cree más objetiva. Así, por ejemplo, substituye la idea de una acción libre y concreta de Dios por la de "ser"; y, en lugar de un "Tú" personal que habla al hombre, introduce el concepto de un "Ente" impersonal. Y lo cierto es —observa Brunner— que esa misma ideología abstracta usa también de símbolos; la diferencia está solamente en que la filosofía prefiere el simbolismo impersonal y espacial frente a las imágenes de tipo religioso que se basan en la concepción personal de Dios y usan términos temporales (49).

Centrándonos concretamente en la descripción que el Nuevo Testamento hace del final de la historia, existen dos tendencias extremas. La una quiere interpretar literalmente los símbolos bíblicos y, en consecuencia, cree que el final del mundo consistirá en un drama extraordinario que se ha de realizar dentro de la misma historia. En cambio, la otra tendencia, representada por Bultmann, juzga que todos los textos neotestamentarios, referentes a ese drama final, hacen uso de una forma de expresión mitológica y reduce el contenido escatológico del Nuevo Testamento a la presente "autointeligencia del hombre".

(48) *Das Ewige als...*, 126-128.
(49) *Das Ewige als...*, 128 s.

Brunner adopta una postura intermedia. Por una parte, rechaza la interpretación puramente literal, pues ésta nos forzaría a admitir una contradicción entre los diversos textos escatológicos del Nuevo Testamento: por ejemplo, unos hablan de que la generación actual asistirá a la Parusía de Cristo y otros indican que el final de la historia llegará en un futuro remoto (50); además, sería ridículo que tomáramos al pie de la letra ciertas imágenes neotestamentarias: por ejemplo, hoy nos es incomprensible que las estrellas del cielo puedan caer sobre la tierra.

Y, por otra parte, rechaza el intento de desmitologización radical de Bultmann, que elimina el futuro temporal de la escatología cristiana en virtud de los siguientes argumentos: 1.°, la escatología del Nuevo Testamento está llena de representaciones míticas, tomadas del judaísmo y de otras religiones; 2.°, la imagen del mundo que allí aparece está en abierta contradicción con la nuestra; 3.°, la esperanza de un próximo final del mundo no se cumplió; 4.°, el mensaje del Evangelio no tiene ningún sentido para el mundo de hoy si no lo despojamos de todo el vestido mítico-apocalíptico en el que está envuelto en los escritos del Nuevo Testamento.

Es indudable —responde Brunner— que la concepción del mundo en el Nuevo Testamento es muy distinta de la nuestra. San Pablo, por ejemplo, no tenía la misma idea que nosotros sobre la antigüedad del mundo; él creía que solamente llevaba 4.000 años de existencia. Algo semejante podríamos decir sobre las dimensiones del universo (51). San Pablo juzgaba que el cosmos era relativamente pequeño, tanto espacial como temporalmente; y, por eso, no le parecía extraño el que el final estuviera próximo. Notemos, sin embargo, —continúa Brunner— que la mente del Nuevo Testamento sobre la proximidad de la Parusía ha sido falseada por muchos, especialmente por la así llamada "Escatología consecuente" (52). Los representantes de esta escue-

(50) *Das Ewige als...*, 130 s.
(51) *Das Ewige als...*, 134.
(52) Representada especialmente por J. Weis y por A. Schwitzer con sus discípulos F. Buri y M. Werner. Todos están de acuerdo en que Cristo se hallaba convencido de la proximidad del final. Ven la evolución de la

la creen que la esperanza de un final *próximo* es un punto *esencial* del Nuevo Testamento; lo cual es totalmente inexacto, pues los mismos escritores neotestamentarios notaban que la Parusía se retardaba más de lo esperado y, sin embargo, ello no supuso ninguna crisis de su fe. Así, por ejemplo, San Pablo, que en los primeros escritos confiaba en que él mismo viviría cuando llegara el día del Señor, en sus últimas cartas cuenta con la posibilidad de morir antes de la Parusía de Cristo (53). Y además ¿no dice el Evangelio que Jesús se abstuvo de dar una respuesta sobre el tiempo de su venida?

A pesar de todos los simbolismos y de lo limitado de la antigua imagen del mundo, el pensamiento del final de la historia es un contenido auténtico del Nuevo Testamento y no puede afirmarse que contradiga a nuestro conocimiento científico. Precisamente hoy existen indicios que hacen muy aceptable ese pensamiento; por ejemplo: la creciente unificación de la historia humana y la rapidez que su curso va tomando, nos permiten entrever el que llegue un momento en el cual se agoten las posibilidades del proceso histórico de la humanidad (54). Además, como el progreso técnico y el moral no van paralelos sino que, de suyo, caminan en sentido contrario, se puede conjeturar que la historia llegue a hacerse imposible y estalle del mismo modo que estalla un cuerpo en rotación cuando ha llegado a un grado extraordinario de velocidad. Los mismos adelantos atómicos —prosigue Brunner— nos han conducido a una situación en la que por lo menos teóricamente, la humanidad posee medios sufi-

---

Iglesia como un sustitutivo de esa esperanza "no cumplida". Hecha la crítica del Nuevo Testamento, los representantes de la "Escatología consecuente" adoptan diversos sistemas filosóficos: Schweitzer, una filosofía atemporal del Oriente; Buri, el existencialismo; y Werner, una filosofía idealista de la religión. (Cf. BRUNNER, *Das Ewige als...*, 140 s.; *Dog.* (t. 2), 308-310).

(53) Brunner, lo mismo que Cullmann, ve la razón de que la esperanza de un *próximo* final no pueda constituir un punto central del Cristianismo en el hecho de que —para la fe cristiana, a diferencia del judaísmo— el acontecimiento fundamental ha sucedido ya, faltando solamente la manifestación de lo acaecido (*Das Ewige als...*, 141 s.).

(54) *Das Ewige als...*, 138 s.

cientes para destruirse a sí misma e incluso, mediante una reacción en cadena, para destruir la tierra. ¡No afirmemos, por tanto, que el pensamiento de un final de los tiempos sea anticuado! (55).

ARTICULO VI

LA PARUSIA

A través de todo el desarrollo de su tratado de escatología, Brunner está preocupado por el problema de la "desmitologización". Por una parte, reconoce el carácter simbólico de muchas expresiones del Nuevo Testamento; y, por otra, ve que la desmitologización solamente conduce a un nuevo simbolismo y no a un modo de expresión verdaderamente objetivo (56). De ahí que él conserve las imágenes del Nuevo Testamento, pero teniendo conciencia de su intención simbólica. En último término, Brunner no se atreve a delimitar cuál es el contenido real que los símbolos del Nuevo Testamento quieren significar. No podemos hacernos ninguna representación —concluye— del aspecto dramático de la Parusía y del final de los tiempos.

La verdadera realidad de la Parusía consiste en la manifestación de lo que Cristo es en sí mismo y de lo que nosotros somos en El (57). La Iglesia tiende hacia la persona de Cristo, hacia su revelación, hacia el desarrollo pleno de lo que los creyentes llevan germinalmente en sí mismos. Sabemos que todo eso ha de llegarnos, pero no podemos hacernos una representación de cómo sucederá.

El mismo Cristo —dice Brunner— usa de dos tipos muy diversos de imágenes. Unas veces habla de que vendrá espectacularmente, "en las nubes del cielo"; y otras veces compara su venida a un relámpago que se extiende instantáneamente desde el

---

(55) *Das Ewige als...*, 140.
(56) *Das Ewige als...*, 153.
(57) *Das Ewige als...*, 149.

oriente hasta el poniente (58), indicando así que no podemos imaginarnos ni localizar su Parusía.

Esa imagen del relámpago (que no tiene extensión temporal ni local y, sin embargo, está en todas partes) es la que Brunner prefiere (59).

Propiamente, para él, la Parusía es una realidad del más allá; ha de poner fin a la historia pero ella misma no será un momento histórico. Admite, sin embargo, la posibilidad de que tenga una cara terrena, que consistiría en los sucesos (bélicos...) de los cuales habla el Nuevo Testamento. Estos constituirían la dimensión histórica de la Parusía cuya verdadera realidad es transcendente, está fuera de toda historia (60).

ARTICULO VII

LA RESURRECCION

Brunner resalta que la resurrección es una acción comunitaria de toda la Iglesia. Aunque todos hayamos de resucitar individualmente, sin embargo, la dirección del movimiento va de la comunidad al individuo. Del mismo modo que en el acto de mi muerte muere la humanidad, así también mi resurrección en Cristo es una vivificación de la humanidad. No es precisamente que yo esté en camino hacia el más allá, hacia mi salvación individual, sino que Cristo y su comunidad vienen hacia mí (61). Así, pues, la muerte que a primera vista parece un fenómeno personal, puramente individual, en realidad es la cara terrena de la Parusía colectiva; en ella Cristo sale a mi encuentro (y al de la Iglesia) para llevarme hacia el Padre (62).

Brunner tiene la preocupación constante de mostrar la inminencia de la escatología. Para él, todo el tiempo presente es ya escatológico, es el nuevo mundo que se manifiesta en la Resurrección de Cristo y en la nueva vida que nos da el Espíritu (63). Y por eso, precisamente, no puede admitir que hayamos de retardar nuestra salvación hasta un futuro lejano.

Pero ¿cómo podrá conciliar la afirmación de que todo el hombre muere con la inminencia de la redención? ¿Cómo podrá unir entre sí unas fechas tan separadas como son la muerte individual y el final de la historia?

"Aquí en la tierra —responde Brunner— hay un antes y un después, hay lapsos de tiempo que abarcan siglos y milenios. Pero en el más allá, en el mundo de la resurrección, en la eternidad, los instantes del tiempo no están desmembrados. La muerte individual es distinta para cada uno, pues constituye un fenómeno de nuestro mundo; y, sin embargo, el día de la resurrección es el mismo para todos, sin estar separado por ningún intervalo temporal del momento de la muerte. Estos intervalos existen aquí y no en el presente de Dios, donde mil años son como un día. La muerte es el aspecto terreno de un fenómeno del más allá. Y lo mismo digamos de la historia de la humanidad: es indiferente que termine de una forma o de otra; lo importante es que el final de nuestro tiempo constituye el reverso terreno de la Parusía" (64).

"No puede decirse que el día de la creación sea el primero de la cronología cósmica ni que el día de la Parusía sea el último de la historia" (65). En la muerte desaparece el mundo del espacio y del tiempo; la historia no se prolonga en el más allá. Caminamos ciertamente hacia el término del tiempo, pero la eternidad no es el momento siguiente al punto final de la historia (66).

Estas citas muestran que Brunner no se ha desprendido todavía de la concepción atemporal de la eternidad, donde (según estamos viendo) todos los sucesos son simultáneos. Esto explica

(58) *Das Ewige als...*, 153. Cf. Mt., 24, 27 y Mt., 24, 30.
(59) *Das Ewige als...*, 154 s.
(60) *Das Ewige als...*, 140.
(61) *Das Ewige als...*, 156 s., 163.
(62) *Das Ewige als...*, 166 s.

(63) *Das Ewige als...*, 159 s.
(64) *Das Ewige als...*, 167 s.
(65) BRUNNER, *Das Ewige als...*, 169.
(66) *Das Ewige als...*, 169 s. No es que Brunner propugne su concepción de un modo irrevocable, pero esa es la única explicación que encuentra para conciliar los diversos datos bíblicos.

mis reservas frente a las afirmaciones de Brunner de que "la eternidad no es atemporal" (art. III, 2).

Y la misma perspectiva temporal de la escatología tiene, consecuentemente, validez desde nuestro punto de vista (como vivencia nuestra) pero no objetivamente hablando.

En realidad, Brunner trabaja solamente con la categoría del presente divino y parece olvidar que El tiene una visión real, aunque simultánea, de los diversos sucesos bajo su ordenación en un antes, ahora y después.

Y, en cuento al *aspecto colectivo* de la salvación, para que éste tenga verdadera validez, no es necesario que todos los salvados entren simultaneamente en el más allá. El movimiento colectivo de la Iglesia en la eternidad corre paralelo al de su extensión en el tiempo. Aunque Dios vea en su ahora eterno el presente, el pasado y el futuro, sin embargo El puede comunicar a los salvados dos de esas dimensiones temporales sin revelarles todavía la tercera (el futuro). La Iglesia, en cuanto tal, entra constantemente en la eternidad: realiza un tránsito continuo de su estado militante al triunfante. La Iglesia triunfante todavía no ha llegado a su término definitivo: toma parte en la lucha de la militante y saca de allí una nueva fuente de gozo. Toda la Iglesia a una camina hacia la Parusía; y los acontecimientos que han de realizarse junto con la aparición definitiva del Salvador constituirán una verdadera vivencia simultánea para todos los hombres. No digamos que, si admitimos la inmortalidad del alma, no queda ninguna novedad para el día último; pues sólo entonces podrá abrirse de lleno el libro de la historia y, sólo entonces, el mundo de la materia podrá introducirse completamente en el misterio de Dios.

ARTICULO VIII

EL REINO DE DIOS

El Reino de Dios no es una realidad puramente futura; irrumpió en la historia con el Cristo resucitado y, junto con El, está cada día presente entre nosotros, manifestándose en la nueva vida de los creyentes. Por eso, la proyección hacia el futuro no es la dimensión fundamental de la existencia cristiana (67). Nuestra esperanza no tiende tanto a una realidad que ha de venir cuanto a la manifestación de algo que ya llevamos dentro de nosotros. Esto supuesto, carece de fundamento la afirmación de que la esperanza de una *pronta* venida del Señor sea el punto esencial del Nuevo Testamento.

Brunner considera principalmente el Reino de Dios desde el punto de vista de la realización del verdadero humanismo. "Es un Reino —escribe— sin distinción de razas y sin injusticias. Allí conviven los hombres al margen de todo poder y de toda violencia; allí no hay restricciones legales ni instituciones ni colectivismos. Ni siquiera existe en el cielo una organización de la Iglesia que, con sus criterios jerárquicos, corre a veces el peligro de esclavizar (aquí) a sus propios miembros. Aquel Reino es una hermandad espiritual y no tiene más ley que la del amor (68). Así —continúa Brunner— se realiza lo que en el fondo ha pretendido la humanidad de todos los tiempos, a saber: lo que está por encima de la diversidad de razas, lo universalmente humano. Y el prototipo de ese humanismo será precisamente el Verbo encarnado" (69).

En el Reino de los Cielos se realizará la verdadera libertad, que consiste en la dependencia incondicional de Dios y en la renuncia al propio egoísmo. Habrá una auténtica inteligencia mútua a base del idioma universal del amor. Desaparecerá todo comportamiento burocrático, formulista, fingido, para dejar paso a lo interno, a la cordialidad, a lo infantil, a lo que carece de fuerza durante la historia terrena (70).

Es en el Reino de Dios —prosigue Brunner— donde se realizará la verdadera nobleza humana, que no consistirá precisamente en condecoraciones externas sino en la autenticidad del corazón creado por Dios. Y en el fondo ¿no es éste el ideal que

---

(67) *Das Ewige als...*, 172 s.
(68) *Das Ewige als...*, 175-177.
(69) *Das Ewige als...*, 178.
(70) *Das Ewige als...*, 179.

late en la aspiración a una sociedad sin clases privilegiadas? (71).

Allí se dará también la plenitud de la cultura, es decir, el desarrollo total del ímpetu creador. El cielo es el lugar apto para el hombre infantil, juguetón, para el que no tiene conciencia de su propio genio.

Y, sobre todo, el Reino de Dios es la plenitud de la religión, en cuanto ésta consiste en la acción de gracias al Creador; pero es a la vez su final, en cuanto la religión histórica pretende localizar lo divino, lo quiere hacer palpable (disponible) y despierta en el hombre la aspiración a conseguir por sus propias fuerzas lo que sólo puede obtener por la libre gracia de Dios (72).

Todas estas reflexiones de Brunner, que alguien podría calificar de "teológicamente intranscendentes", señalan, a mi juicio, la línea auténtica del pensamiento cristiano sobre el más allá. ¿No está en el centro de la verdad cristiana la convivencia eterna de las tres Personas divinas y la convivencia en el amor de los hombres entre sí? ¿De dónde, por tanto, sino de ahí vamos a partir para comprender la obra presente y futura de Dios? ¡Es una pena el que a veces se descentre el mismo pensamiento (práctico) eclesiástico y se ponga en primer plano la gloria, lo disciplinar, el poder, lo puramente ético...! Es significativo el hecho de que los hombres entreguen su simpatía incondicional a los supremos jerárcas cuando éstos encarnan las fibras auténticamente humanas.

ARTICULO IX

EL JUICIO Y LA APOCATASTASIS

El juicio

Brunner descubre en el Nuevo Testamento dos tipos de pensamientos sobre el juicio de Dios. Por una parte, la justificación

(71) *Das Ewige als...*, 180.
(72) *Das Ewige als...*, 182.

es totalmente gratuita (sin obras propias) y, en ella, Dios declara libre de su culpa al pecador; y, por otra, el Nuevo Testamento habla de un juicio final según las obras de cada uno.

¿Qué es, por tanto, el juicio? ¿creación de una realidad nueva (justificación del pecador) o constatación del estado del hombre (juicio según las obras)?

Brunner acentúa el segundo aspecto: en el juicio final se manifiesta la situación existente ahora; pero no excluye la posibilidad de que Dios vaya más lejos y perdone al pecador. Y, sin género de dudas, el juicio de Dios discrepará en muchos puntos de nuestras valoraciones actuales (73).

El juicio divino separará definitivamente el bien del mal. Durante la historia, Dios tiene una paciencia infinita y permite que ambos crezcan mezclados, pero esa paciencia divina llegará a su fin en el momento preciso en que termine el tiempo. Y entonces, así como al principio de la creación separó la luz de las tinieblas, del mismo modo Dios introducirá un abismo infranqueable entre los buenos y los malos (74).

En realidad, la división de los hombres se hace ahora mismo, en el curso de la historia. Dios nos dice en Jesucristo que "somos suyos" y, de que reconozcamos o no reconozcamos ese hecho, depende nuestra salvación o nuestra condenación eterna.

Y, sin embargo, nadie puede estar seguro de su suerte. El Evangelio no procede con una lógica estrictamente racional; su lógica es más bien de orden pedagógico: pretende despertar en nosotros la esperanza y el temor. Dice ciertamente que Jesús concede su misericordia a los que tienen necesidad de ella, pero lo hace de tal modo que nadie sepa si es digno de salvación o de condenación, pues la sentencia está reservada al Juez del mundo (75).

(73) *Das Ewige als...*, 188 s. El desconocimiento actual de nuestra propia situación aparece en Mt. 21, 31: el que se tiene por justo es tratado más duramente que el convencido de su condición de pecador. Hablan de un juicio según las obras de cada uno, Rom., 2, 6 s.; 2 Cor., 5, 10; Gal., 6, 7 ss.; Mt. 18, 23 ss.
(74) Brunner, *Das Ewige als...*, 192 s.
(75) Brunner, *Das Ewige als...*, 195 s.

La Apocatastasis

Brunner reconoce en el Evangelio un mensaje de bondad y de reconciliación universal, pero a su vez una amenaza de condenación. Ante esa doble línea de pensamiento, la mayoría cree que habrá un desenlace distinto para los buenos y para los malos, y una minoría se inclina por la apocatástasis. Y, sin embargo, ésta no carece de argumentos en su favor. Brunner sugiere, por ejemplo, el siguiente razonamiento: si el amor del Dios omnipotente, que *no depende* de nuestras obras, no lograra su intento de llevar a todos los hombres a la salvación, se mostraría impotente ante la resistencia humana. En pocas palabras: el infierno es un victoria incompleta (76).

Por eso Brunner acepta tanto la posibilidad de un doble desenlace de los hombres como la de la salvación universal, y lo hace precisamente por fidelidad al Nuevo Testamento.

Con la aparente contradicción que hay entre ambas líneas de pensamiento. Dios pretende romper toda seguridad humana e impedir que los hombres se sitúen como meros espectadores ante un hecho. El nos pone ante un destino que nosotros debemos decidir y quiere que nos entreguemos a la conquista de su Reino.

Brunner repite insistentemente que la Sagrada Escritura es "verdad" en un sentido no tanto doctrinal cuanto pedagógico. Es una verdad que hace *verdaderos* a los hombres, es decir, los lleva hacia el encuentro con Dios (77).

El querer pensar objetivamente sobre Dios es, en cierto momo, una falta de respeto y hace imposible lo fundamental del

(76) *Das Ewige als...*, 198-200. Pero Brunner se opone a que la Apocatástasis sea enseñada positivamente. Critica, por ejemplo, a W. Michaelis (*Versöhnung des Alls*, 1950), que hace una exégesis muy arbitraria del Nuevo Testamento: así, por ejemplo, interpretando: juicio=proceso purificatorio; "aionios" =escatológico...

(77) Brunner, *Das Ewige als...*, 200 s.: "umbildende —nicht objetive—, Person Wahrheit, Wahrheit die "mich" wahr macht, indem sie mir Gott in seiner Herrschaft und Liebe wahrmacht, Auspruchs Wahrheit, "Wahrheit als Begegnung" (o. c., 201).

Evangelio, a saber, la confianza en el Señor. De ahí que debamos tomar en serio tanto la posibilidad de un auténtico juicio, para que temamos a Dios, como la de una reconciliación universal, para que le amemos. Un conocimiento de Dios que nos dejara en una quietud apática carecería de todo poder vital. La verdadera teología desemboca en una invocación de la misericordia divina y, sobre todo, en una "acción de gracias a Dios que nos ha dado la victoria en Jesucristo nuestro Señor" (78).

ARTICULO X

LA CONSUMACION DEL MUNDO

El mundo ha sido creado por y para la palabra de Cristo. Tanto el hombre como el cosmos proceden de Cristo y caminan hacia El. La revelación cristiana esclarece el origen y el fin de la misma creación material, que también toma parte en la historia de la salvación (79).

El cristiano no puede concebir la relación entre el hombre y la creación material —continúa Brunner— ni en un sentido idealista (mundo, prolongación del sujeto) ni en un sentido puramente materialista, como si el hombre fuera lo mismo que cualquiera otra partícula del universo (80).

El punto de partida para la recta valoración del mundo material es la realidad humano-divina de Jesucristo. Visto en El, ni es algo absoluto ni es una mera apariencia, es una auténtica creación de Dios. El mundo está en función de la palabra divina y debe a ella su existencia.

El fin del cosmos está en la humanidad redimida por Jesu-

(78) *Das Ewige als...*, 201 s.

(79) Brunner, *Das Ewige als...*, 208. Brunner quiere oponer esta doctrina a la concepción cíclica —que destruye el carácter histórico del hombre— y al existencialismo, que reconoce la condición histórica del hombre pero lo independiza del mundo.

(80) *Das Ewige als...*, 211 s.

cristo. Esta verdad no puede constatarla ni rebatirla el científico, pues es un conocimiento que se debe a la revelación (81). Sin embargo, fuera del hecho de que el mundo no desaparecerá, tampoco el Nuevo Testamento nos dice mucho sobre la forma que el universo ha de adoptar en el estadio de consumación. El Nuevo Testamento trata pocas veces de la creación material; el cosmos aparece allí como escenario de la historia de la humanidad. Aunque hable de un nuevo cielo y de una nueva tierra, sin embargo, apenas explica cómo serán; dice solamente que en el nuevo mundo "habitará la justicia y no habrá llanto" (82). Pero la misma naturaleza del hombre exige que en el más allá haya un mundo material, pues sin él sería inconcebible la resurrección.

Lo decisivo de nuestra existencia en el cielo será la visión de Dios, nuestra relación personal con El. Y, desde el punto de vista bíblico —dice Brunner—, el aspecto primario del Reino futuro no es precisamente la felicidad del hombre sino la realización de la voluntad, del reinado y del plan divinos. Pero, junto con esto, también se ha de alcanzar allí la suprema dicha del hombre. El Nuevo Testamento describe el cielo, por ejemplo, como una fiesta nupcial y como reinado de la alegría (83); y, si no usa ningún término erótico —observa Brunner— para designar la máxima felicidad del hombre, no es porque desprecie el elemento sentimental e irracional sino porque quiere acentuar el carácter personal y comunitario de la existencia celeste. Lo erótico es, por naturaleza, opuesto a la alegría comunitaria.

Y, sobre todo, el Nuevo Testamento describe la vida de los bienaventurados como una suprema realización del sentido de la historia, que es la adoración y el culto de Dios. Toda esa actitud litúrgica irá dirigida hacia el Padre, último principio de la Trinidad; pues "cuando todas las cosas estén sometidas a El, el mismo Hijo se someterá al Padre" (1 Cor., 15, 28), es decir, cesará la función mediadora de Cristo y, junto con El, todas las cosas estarán inmediatamente ante el Padre (84).

---

(81) *Das Ewige als...*, 213-215.
(82) *Das Ewige als...*, 220. Cf. 2 Petr., 3, 13; Apoc., 21, 4.
(83) *Das Ewige als...*, 223-225. Cf. Rom., 14, 17.
(84) *Das Ewige als...*, 224-228.

CONCLUSION

La evolución de la escatología de Brunner ha seguido un camino paralelo, aunque no idéntico, al de K. Barth. Desde 1920 hasta 1927, aproximadamente, ambos estaban dominados por el pensamiento de una eternidad atemporal, que concebían como una negación radical del tiempo.

Actualmente, Barth ha llegado a una valoración bastante completa del tiempo. Faltan solamente en él la idea de un progreso en la historia de la salvación y la historicidad del pecado original. El hecho de que Cristo sea coetáneo de todos los hombres, que podría interpretarse como un indicio de pensamiento atemporal en Barth, se debe precisamente a la temporalidad plena de Jesús.

También Brunner se ha despojado, en gran parte, de su anterior mentalidad atemporal. Sin embargo, aun cuando tenga un concepto más exacto que Barth del progreso en la revelación, en conjunto Brunner valora menos que él la formalidad del tiempo en cuanto tal. Afirma ciertamente que la revelación es histórica y que el tiempo es una realidad creada, pero hay algunos vestigios de los cuales se deduce que Brunner no está totalmente libre del pensamiento atemporal. Afirma, por lo pronto, que el pecado original no es un hecho histórico. Y, además, sostiene que no hay ninguna distancia temporal (desde el punto de vista del más allá) entre la muerte de cada individuo y la resurrección colectiva. Lo cual indica que, según él, la eternidad equivale a la negación del tiempo. Y esto destruye lógicamente la perspectiva temporal de la escatología. En efecto, aunque Brunner admita que el creyente tiende hacia el final del tiempo, sin embargo, objetivamente hablando (es decir, desde el punto de vista de la eternidad), el final de la historia es simultáneo, en su opinión, con el momento de la muerte.

A pesar de todo, Brunner deja a salvo, por lo menos teóricamente, los principales conceptos temporales que aparecen en la Biblia. A mi juicio, debe seguir reflexionando sobre su propia afirmación de que el tiempo es algo real, pues siendo lógicos, de ahí se deduce que la perspectiva temporal no cesa ni en la misma eternidad.

Capitulo Cuarto

OSCAR CULLMANN

ARTICULO I

INTRODUCCION

Hemos visto que todos los autores estudiados procuran introducir en su sistema la escatología temporal. Pero nadie rompe tan decididamente como Cullmann con la ideología atemporal de los siglos anteriores ni reivindica tan de lleno la historia bíblica y la intención temporal de la revelación. Durante el período liberal fue una especie de axioma el que lo temporal en la revelación no hace más que simbolizar verdades eternas. Eso que en otro tiempo era tenido por un mero vestido externo va a parar en Cullmann a ocupar un lugar central. En efecto, lo temporal, lo ristórico, es precisamente, según él, el contenido esencial de la revelación.

Comienza reflexionando sobre el hecho significativo de que el Cristianismo y toda la cultura occidental hayan computado el tiempo centrándolo en un "uno" —el nacimiento de Cristo— desde donde parten dos series de años, una hacia adelante y otra hacia atrás. Ese hecho expresa un profundo contenido teológico, a saber: la obra histórica de Cristo es el eje sobre el cual gravita toda la historia de la revelación y la misma historia universal (1). Cullmann hace una exégesis totalmente cristocéntrica; y, rechazando toda clase de pensamiento especulativo, identifica a

---

(1) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit.* (Zürich, 1948), 13 s.

Cristo con su obra de "Mediador", que se extiende desde la creación del mundo hasta la Parusía. Según él, Cristo es totalmente historia; y toda la historia, aunque en grados diversos, es cristiana, es decir, cristocéntrica. Esto no significa que Cullmann haga una filosofía de la historia, intentando, por ejemplo, mostrar la supremacía del Cristianismo desde un punto de vista racional, pues él no admite —como lo hacía, por ejemplo, Troeltsch— una norma distinta de la fe cristiana con la cual ésta hubiera de compararse. La historia cristiana es su propia norma. El historiador profano podrá ciertamente constatar la importancia transcendental de la aparición de Cristo, pero el hecho de que en El esté el criterio absoluto para medir el sentido de todos los tiempos sólo puede saberlo el creyente, basado en su propia fe (2).

Toda la obra de Cullmann se apoya en dos principios fundamentales: 1.°, la revelación se da en forma de historia; 2.°, el centro de esa revelación histórica es Cristo.

De ahí su oposición radical a Bultmann que concibe todo lo temporal en la Biblia como una forma de expresión mítica. Cullmann defiende decididamente que la historia bíblica no es una mera "forma de expresión" sino el contenido fundamental de la fe cristiana.

Por el hecho de centrar en Cristo toda la revelación divina, Cullmann se mueve dentro de las líneas generales que caracterizan al pensamiento teológico protestante desde el movimiento de la "teología dialéctica"; y la peculiaridad de su método cognoscitivo consiste precisamente en rechazar cualquier sistema especulativo, basándose exclusivamente en la ordenación que la Biblia hace de los sucesos narrados por ella.

Muchas veces se ha intentado comprender los hechos bíblicos desde un orden racional, independiente del Cristianismo. Contra esos intentos, Cullmann insiste en que la fe cristiana no ha de justificarse ante ninguna filosofía, pues ella misma es la suprema instancia. No cabe, por tanto, el preguntar, por ejemplo, qué sentido tiene el dolor o los mandamientos; la actitud recta es más bien la de escuchar qué dijo Jesús sobre estos temas. Y ello no

(2) *Christus und...*, 16-18.

excluye el que antes de la Encarnación hubiera cierta luz racional en el mundo, pues toda la creación es obra de Cristo. Pero, si el Logos estaba en acción al producir la razón del hombre, mucho más lo está cuando, hecho carne, nos habla en nuestro propio idioma. Y no hay que interpretar primariamente el Verbo visible por el invisible, sino viceversa, el invisible de la creación por el visible de la Encarnación.

La noción de tiempo que aparece en Cullmann presenta graves inconvenientes y, sin embargo, tiene el mérito de haber llamado fuertemente la atención sobre la perspectiva temporal de la Biblia.

Merece destacarse también el hecho de que centre en Cristo toda la historia y todas las realidades terrenas, dándoles así un sentido rigurosamente cristológico.

En conjunto, la obra de Cullmann es una aportación muy importante al mundo teológico. No obstante, muchos puntos de su pensamiento me parecen bastante disputables; citaré, por ejemplo, su noción de tiempo y de eternidad —¡con todo lo que implicaría un cambio en estos conceptos!— y su oposición a una elaboración especulativa de la revelación. Hay muchos hombres modernos que huyen del pensamiento especulativo lo mismo que el diablo del agua bendita. Y, si bien creo que su temor está justificado dentro de ciertos límites, sin embargo, la aceptación radical de la tendencia que allí late llevaría a una depauperación del espíritu humano y a una caída del mismo en el flujo espantoso de lo meramente temporal.

ARTICULO II

LA PERSPECTIVA TEMPORAL DE LA REVELACION

O. CULLMANN Y R. BULTMANN

Estos son actualmente los representantes más radicales de dos tendencias que, explícita o implícitamente, se han dado en todo tiempo, a saber: una que distingue entre el contenido esencial

(eterno) de la fe cristiana y su forma de realización histórica y otra que, negando esa distinción, identifica el Cristianismo con la historia concreta en la cual se realiza.

Según Bultmann, el contenido esencial del Cristianismo y su forma de expresión histórica son dos elementos totalmente distintos. Y, concretamente, la historia bíblica en cuanto tal no es más que una forma de expresión literaria.

En cambio, Cullmann niega que el Cristianismo tenga una esencia distinta de su forma de realización. Lo temporal no es algo ajeno a la revelación sino que es la forma fundamental y constante bajo la cual nos llega la palabra de Dios (3).

Y, sin embargo, tanto Bultmann como Cullmann eluden toda especulación sobre el "ser en sí" de Cristo que prescindiera de la obra realizada por El, es decir, ambos defienden una cristología dinámica, funcional (4).

(3) *Christus und...*, 23 ss.

(4) Nos ocuparemos más tarde de Bultmann; y sobre Cullmann, cfr. su obra: *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1958), 336 s., donde leemos: "La frase de Melanchthon —frecuentemente citada— según la cual "el conocer a Cristo equivale al conocimiento de sus beneficios", no puede interpretarse en el sentido de que la Cristología del Nuevo Testamento no incluya también la Persona de Cristo. Debemos más bien decir: en la obra hemos de conocer a la Persona, es decir, su relación excepcional a Dios. Si en la cúspide de la Cristología neotestamentaria está Jesucristo —que es Dios en cuanto se revela—, consecuentemente no podemos hablar de la Persona de Jesús independientemente de su obra, pero tampoco de su obra prescindiendo de la Persona... Todo lo que sea una mera especulación sobre las naturalezas de Cristo, a la luz del Nuevo Testamento carece totalmente de sentido. No hay más que Cristología funcional". "El Nuevo Testamento, ni quiere ni puede dar información sobre el modo cómo ha de concebirse el ser de Dios fuera del acto de la revelación..." (o. c., 337). Allí mismo, en la cita 1, dice: "la crítica hecha a mi concepción del tiempo no ha tenido en cuenta esto...".

También Barth afirma que el ser de Cristo está en su historia, pero ésta manifiesta, según él, una realidad anterior, a saber, el ser trinitario de Dios. Barth quiere elaborar un sistema teológico. Cullmann en cambio, se limita a la exégesis inmediata y no se atreve a ir más lejos a base de la reflexión.

El tiempo y la eternidad

Todo el pensamiento de Cullmann gira en torno a la obra histórica de Cristo, centrada en su muerte y en su resurrección. Desde ese centro se esclarece el resto de la obra de Jesús en la totalidad de la historia salvífica (5). Antes de que existiera el mundo, se preparaba la creación que luego se realizaría a través del Verbo, cuya actividad mediadora se continúa en la redención y en el tiempo de la Iglesia hasta consumarse en la eternidad. Así ve Cullmann una concepción *rectilínea* del tiempo que, para él, es el contenido esencial del Nuevo Testamento.

Esa historia salvífica es la única fuente de conocimiento teológico; carece de fundamento toda especulación sobre Dios que prescinda del espacio y del tiempo (6). El elemento interno que, teológicamente hablando, da unidad a todos los momentos del tiempo es Cristo. Las primeras profesiones cristianas de fe —dice Cullmann —no atribuían al Padre la obra de la creación y al Hijo la de la redención, sino que un mismo Verbo aparece allí como creador y como redentor (7).

La obra de la salvación consiste, según él, en un suceder estrictamente temporal cuyo centro (la vida de Jesús) da sentido y unidad al presente, al pasado y al futuro de la historia salvífica. Los diversos momentos del tiempo tienen su propio sentido y a la vez constituyen una sucesión rectilínea que va adelantando progresivamente hacia la consumación de la obra de salvación en Cristo (8).

Cullmann quiere mantener por encima de todo la orientación rectilínea de la redención y protegerla contra toda intromisión de la filosofía. En cuanto se mezcla la especulación racional —dice Cullmann— inmediatamente se destruye la *línea recta* del suce-

(5) Esta orientación aparece tanto en *Die Christologie des Neuen Testaments* como en *Christus und die Zeit*.

(6) *Christus und...*, 19.

(7) *Christus und...*, 20 s.

(8) *Christus und...*, 27.

der salvífico y se introduce un concepto atemporal (redondo) de la eternidad divina. Contra esos intentos especulativos que separan la esfera del tiempo divino y la del humano, él —¡res valde mira et nova!— quiere enlazar en una misma línea recta: el tiempo divino anterior a la creación, el que se extiende desde el principio hasta el final del mundo, y, finalmente, el que ha de comenzar en la Parusía de Cristo, concibiéndolo como una sucesión ilimitada de siglos.

En los primeros documentos de la fe cristiana —escribe— no aparecen las categorías espaciales (aquí, más allá) sino solamente las temporales (entonces, ahora, después). Aunque esos primeros documentos de la fe cristiana conozcan la existencia de un mundo invisible, sin embargo, extienden hasta él la realidad del tiempo (9). De ahí la abundancia de términos temporales en el Nuevo Testamento, llenos todos ellos de contenido tológico: "emera", "ora", "kairos", "aion", "aiones" (10).

Las principales ideas que Cullmann descubre en esas palabras son las siguientes: 1.ª, cada momento es escogido por Dios; 2.ª, la de *duración:* 3.ª, un mismo término —"aion"— puede designar una duración tanto limitada (nuestro tiempo) como ilimitada (la eternidad).

La eternidad, en el Nuevo Testamento, es una *duración sin fin.* La noción bíblica de "eternidad" se opone consecuentemente a todas las nociones filosóficas que establecen un contraste radical entre nuestro tiempo y el de Dios (11); el único contraste entre ambos está, según Cullmann, en lo limitado (tiempo humano) o ilimitado (tiempo divino) de una misma duración.

(9) *Christus und...*, 31.

(10) *Christus und...*, 32. "Kairos" significa un momento *determinado* del tiempo. En el uso profano "Kairos" es la *ocasión propicia* que los hombres escogen para emprender un asunto. En el Nuevo Testamento tiene ese mismo sentido, pero el que escoge la "ocasión propicia" es el mismo Dios (o. c., 32 ss.). La palabra "Kairos" es usada especialmente para designar los diversos momentos de la obra de Cristo y, sobre todo, el de la muerte y resurrección (o. c., 35). El conjunto de los momentos escogidos por Dios constituyen la historia de la salvación. También tienen el sentido expuesto las palabras "emera" y "ora". (Act., 2, 20; 2 Tim., 1, 12; 1, 18; 4, 8; Act., 17, 31...). "Aion" en cambio, designa una duración limitada o, también,ilimitada (o. c., 32, 38 ss.).

La temporalidad no es un efecto del pecado original, pues éste ya sucedió en el tiempo; la única consecuencia que se debe a él es el hecho de que el siglo presente, a diferencia del futuro, transcurra bajo el influjo del mal (12).

La relación que, según Cullmann, existe entre el tiempo y la eternidad aparece concretamente en su exégesis de la palabra "aion". Es usada —dice— en estos tres sentidos: 1.º, designa un tiempo ilimitado en sus dos direcciones, y entonces equivale a "eternidad"; 2.º, significa una duración limitada en una dirección e ilimitada en la otra; por ejemplo, el tiempo anterior al del mundo —que no tiene principio pero termina en el momento de la creación— y el que comenzará en el instante de la Parusía —con principio pero sin fin—; 3.º, designa un tiempo limitado en ambas direcciones, a saber, el que se extiende desde la creación hasta el final de la historia.

La historia de la salvación se realiza en el lapso rectilíneo de tiempo que media entre el origen del mundo y la Parusía de Cristo (13). Dios da un sentido propio a cada momento (kairos) de esa línea y pretende los diversos instantes precisamente como miembros de una historia determinada (14). Según el Nuevo Testamento —insiste Cullmann— toda la acción de Dios está ligada al tiempo, es decir, se realiza en forma de un suceder temporal.

El pensamiento actual sobre la eternidad procede de la concepción griega, pero no de la Biblia. Y de ahí deriva el que se dé una versión falsa a la historia de la salvación. El Nuevo Testa-

(11) *Christus und...*, 38-40. Cullmann defiende la temporalidad de la eternidad apoyado en el uso neotestamentario del *plural* "aiones", refiriéndolo a ella. Cullmann interpreta consecuentemente que la eternidad es una sucesión ilimitada de siglos.

(12) *Christus und...*, 40 s.

(13) *Christus und...*, 41 s. La expresión del Apocalipsis de San Juan: "no habrá tiempo", según Cullmann, significa que no habrá más tiempo de salvación.

(14) *Christus und...*, 42 s.

mento nunca contrapone entre sí el tiempo y la eternidad. La eternidad es allí una *duración sin fin* y lo que nosotros llamamos "tiempo" es un sector limitado de la misma e idéntico con ella. La eternidad es una sucesión infinita de siglos (15). La temporalidad no es una realidad exclusivamente humana ni está ligada exclusivamente a la creación. "Cuanto menos filosóficamente pensemos —dice Cullmann— tanto mejor podremos comprender el concepto de eternidad en los primeros cristianos" (16).

A base de esta concepción, queda totalmente a salvo el aspecto temporal de la escatología. El curso temporal continuará en el más allá y el final no ha de consistir en una vuelta al origen en el Dios atemporal sino en una nueva época del tiempo (17).

La noción del tiempo y de la eternidad, que Cullmann propugna en nombre del Nuevo Testamento, debe interpretarse como una reacción saludable contra los recientes abusos del pensamiento atemporal y tiene el mérito de haber resaltado de nuevo la perspectiva temporal de la Biblia. Pero Cullmann olvida la diferencia cualitativa (no sólo cuantitativa) entre el tiempo creado y la eternidad. La temporalidad divina es un capítulo más del problema de la analogía. Y del mismo modo que, aumentando sin fin las perfecciones humanas, nunca llegaríamos a obtener el ser de Dios, así también, por más que hiciéramos crecer nuestro tiempo, jamás lograríamos la eternidad divina. Es indudable que los escritores del Nuevo Testamento —e incluso el mismo Cristo— hablaron de Dios, y también de su eternidad, con expresiones antropomórficas.

Cullmann tiene una idea muy material de la temporalidad divina, pues afirma que nuestro tiempo es una parte limitada de la propia duración divina (18). Según él, en realidad no existe más tiempo que el de Dios. Y es precisamente la duración divina la que Cullmann divide en distintos períodos parciales. Nosotros sólo coexistimos parcialmente con la eternidad de Dios y únicamente en este sentido se diferencia nuestro tiempo del divino. ¿Como es posible semejante afirmación? O bien Cullmann niega que la criatura tenga un tiempo propio, distinto del de Dios; o bien sostiene que la eternidad es una especie de flujo misterioso, extrínseco a Dios y a la criatura, en el cual están envueltos ambos. Pero tan absurda es la una interpretación como la otra. En el primer caso debería afirmar que el tiempo de Dios —y, por tanto, su ser— es divisible, ¡Res inaudita! Y en el segundo caso sostendría algo incomprensible, a saber, que la duración divina es distinta de Dios.

Sin duda hemos de elegir la primera interpretación. Pero entonces, ¿debemos imaginar el ser de Dios en un continuo avance hacia el futuro, como un río que nunca llegará a su término? Y ¿nos atreveremos a hacer las mismas afirmaciones sobre el tiempo divino que sobre el nuestro? ¿Diremos, por ejemplo, que deja de ser? ¡No!, dirá Cullmann, pues Dios vive siempre en toda su eternidad (19). Y con esto nos veremos forzados a distinguir *cualitativamente* nuestro tiempo y el divino.

Creo, sin embargo, que su noción de tiempo y de eternidad no es totalmente indispensable para retener la visión de Cullmann sobre la historia salvífica. Con una formulación de mejor sabor teológico de las relaciones entre nuestra duración y la divina, podría igualmente mantener la perspectiva temporal de la revelación.

(15) *Christus und...*, 53-54.
(16) *Christus und...*, 55.
(17) *Christus und...*, 58 s.
(18) "Was wir Zeit nennen, nichts anderes ist als ein von Gott begrenztes Stück dieser unendlichen Zeitdauer Gottes". (*Christus und...*, 53 ss.).

ARTICULO III

LA ORDENACION DEL PENSAMIENTO DE CULLMANN EN TORNO A SU CONCEPCION RECTILINEA DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

El principio de "eleccion y de representacion"

El Cristianismo, lo mismo que el Judaísmo, contraponiéndose radicalmente a la idea cíclica de los griegos, concibe la revelación como una historia rectilínea en la cual se realiza progresi-

(19) *Christus und...*, 59 ss.

vamente el plan divino (20). El centro de la línea está en la vida de Cristo y especialmente en su muerte y resurrección. Según dijimos, ese es el significado teológico de que computemos el tiempo a partir de Cristo (21).

En la visión de los primeros cristianos, todos los tiempos están orientados hacia la vida de Jesús. Antes de la creación del mundo, Cristo ya estaba predestinado para ser el "Mediador" en la producción del cosmos. El actuó de "Mediador" en la creación y en la redención; actualmente, Jesucristo es el "Kyrios" que está presente en todo el tiempo de la Iglesia; y, finalmente, El es el que ha de volver para hacer también de "Mediador" en la nueva creación (22).

En la línea temporal que hemos mencionado se manifiesta constantemente el "principio de elección y de representación". Dios concedió al hombre una primera revelación y le constituyó en representante de toda la creación. Con la propia caída, el hombre extendió su perdición al mundo entero. Entonces Dios, movido por su misericordia, eligió un pueblo, Israel, para llevar de nuevo la salvación a todos los pueblos. La mayor parte de Israel fue rebelde contra la llamada divina y sólo una minoría se mantuvo fiel a su Señor; y precisamente esa minoría representaba a Israel y a todos los demás pueblos. Finalmente, es uno sólo el que asume la representación de todos los hombres para su salvación, a saber: Cristo, el "Siervo de Dios", anunciado por los profetas y aparecido cuando llegó la plenitud de los tiempos (23). Ese es el centro de la historia salvífica.

Desde aquí, desde el "Uno", se inicia un movimiento inverso que va ensanchándose cada vez más: Cristo, Apóstoles, Iglesia..., hasta completar en el cielo el número de los redimidos. En cualquier estadio de esos dos movimientos —de muchos al uno y del uno a la multitud— el grupo (o el único) de los elegidos representa a la humanidad entera, de modo que la Iglesia juega un papel decisivo en la salvación de todo el mundo (24).

(20) CULLMANN, *Christus und...*, 44-46. El Cristianismo y el Judaísmo coinciden esencialmente en la concepción rectilínea del tiempo y en la división del mismo, a saber: el período anterior a la creación, el tiempo que va desde la creación a la Parusía, y el que ha de comenzar en el momento de la segunda venida de Cristo. La diferencia está en que para el Judaísmo el centro del tiempo se halla en el futuro; en cambio, según la fe cristiana es un acontecimiento del pasado; y, además, en que el Cristianismo introduce otra división entre la creación y la Parusía, a saber, la vida de Cristo (o. c., 70-73). La muerte y la resurrección de Jesús constituyen el verdadero centro de la fe cristiana. Y, por tanto, carece de base la teoría de Schweitzer, pues el Cristianismo no está centrado en el futuro, aunque tienda hacia él (o. c., 74 s.). Un error sobre la fecha de la Parusía no tiene mayor importancia —dice Cullmann— que una predicción equivocada del día en que oficialmente va a terminarse una guerra, hecha después de desarrollarse el combate definitivo (o. c., 76 s.).

(21) *Christus und...*, 13-15.

(22) *Christus und...*, 73-75; 92-95. Los Evangelistas —observa Cullmann— escriben bajo una perspectiva completamente histórica. Mateo nos da el árbol genealógico de Jesús, partiendo desde Abrahán; nos presenta a Cristo como la plenitud de la historia de Israel (Mt. 1, 1-17); y termina su evangelio con una mirada al final del mundo (Mt., 28, 20). Lucas prolonga la genealogía de Jesús hasta llegar a Adán y hasta el mismo Dios (Lc., 3, 24-38). Juan muestra en su prólogo que el Logos creador es el mismo que se ha hecho carne (o. c., 96).

CADA EPOCA TIENE SU PROPIO SENTIDO

Dentro del suceder rectilíneo de la redención, cada época y cada uno de sus instantes tienen un sentido específico y exclusivo (einmalig), es decir, se realizan de una vez para siempre. Esta característica afecta primordialmente al centro de la línea, a saber, a la vida de Cristo que, acaecida una sola vez, es decisiva para la salvación de los hombres de todos los tiempos (25).

El escándalo de la fe cristiana, en sus principios, está precisamente en la afirmación de que la vida de un hombre, que muchos han conocido, decide la salvación de toda la humanidad (26).

(23) *Christus und...*, 99.

(24) *Christus und...*, 100-102.

(25) *Christus und...*, 107. Cf. Rom. 6, 10; Hebr., 7, 27; 10, 10; 9, 12..., donde aparece el repetidísimo término "efápax" (semel), y Hebr., 9, 28; 1 Petr., 3, 18, donde aparece su equivalente "apax".

(26) *Christus und...*, 108 s. Los coetáneos de Jesús —dice Cullmann— debían creer que su salvación dependía de un suceso acontecido reciente-

La fe en la historia de la salvación era mucho más fácil cuando ésta se centraba en un futuro desconocido, que en el momento en que ese centro se hace presente, bajo la forma de un hombre *normal* en su propio tiempo (27). Es comprensible —dice Cullmann— el que el docetismo fuera la gran herejía de la antigüedad. Bien afirmara que el cuerpo de Cristo era solamente aparente, o bien negara el carácter salvífico de algunos hechos de la vida de Jesús, especialmente el de la pasión y muerte, en el fondo, el fundamento común de todas las formas de docetismo está en no querer aceptar que la obra histórica de Jesús fuera la acción redentora de una vez para siempre. Los docetas hacían depender la redención, no de un hecho histórico sino de una doctrina (28).

Y la reacción del Cristianismo primitivo contra los docetas —continúa Cullmann— fue totalmente decidida, pues, con la exclusión del "sucedió una vez...", se sentía atacado en su esencia más íntima (29).

Cristo está en el centro del suceder rectilíneo de la salvación y domina desde allí todo el resto de la historia salvífica. Pero El no es toda la línea; existe un antes y un después del Cristo encarnado, los cuales, aun cuando dependan del suceso central, tienen, sin embargo, su propio sentido.

Así, por ejemplo, el *Antiguo Testamento* no es solamente una forma de representación del Nuevo sino que hay en él además

---

mente en su propia tierra. Nuestro concepto actual de Palestina —"Tierra Santa"— nos incapacita para comprender el escándalo que esto significaba. Pero imaginémonos a Jesús con un vestido moderno, nacido en una familia y en un pueblo conocidos e insignificantes, y comprenderemos lo difícil que era para los judíos el creer en Cristo (o. c., 109 s.).

(27) *Christus und...*, 110. Por esto —dice Cullmann— Pablo predica la estupidez (1 Cor., 1, 18), el escándalo de la Cruz (Gal., 5, 11). Y Juan quiere escandalizar a sus lectores cuando afirma que "El Verbo se hizo carne (sarx)", dado el significado que la palabra "Sarx" tenía para ellos.

(28) *Christus und...*, 111 s. Basílides, por ejemplo, afirma que fue Simón el Cireneo el que murió en lugar de Cristo, que burló así a los judíos. Y según Cerinto, Cristo entró en Jesús cuando éste fue bautizado y lo abandonó antes de la crucifixión (o. c., 112).

(29) *Christus und...*, 113 s.

un contenido y un sentido distintos. Habla del "Logos" preexistente y no del "Encarnado", es una preparación temporal de Cristo pero El no ha llegado aún. El Antiguo y el Nuevo Testamento se comportan como "preparación" y "plenitud".

Contrariamente a lo que opina Barth, Cullmann niega que en el Antiguo Testamento se dé un testimonio del Cristo encarnado. El Antiguo Testamento solamente se esclarece desde el Nuevo; y es una vez conocido el hecho de la Encarnación cuando sabemos que la creación y la historia de Israel estaban dirigidas proféticamente hacia Cristo.

Ciertamente se dá allí —en el Antiguo Testamento— una predicción de la vida de Jesús, pero eso solamente nos es cognoscible una vez cumplidas las profecías; y, además, no todos los sucesos del Nuevo Testamento están predichos en el Antiguo. Este tiene primordialmente el carácter de preparación a la Cruz (30).

Llegada la plenitud, el Antiguo Testamento sigue conservando su propio valor, pues así como el suceso central de la historia salvífica ilumina el tiempo de su preparación, del mismo modo las profecías de Israel vierten su luz sobre la vida de Cristo (31).

Aunque en Cristo llegara la plenitud de los tiempos, sin embargo, el Cristianismo está orientado hacia un "futuro"; pero, a diferencia del Judaísmo, no es esencialmente escatológico, pues el suceso fundamental de la historia, según la fa cristiana, ya se ha realizado. En efecto, el fin de la historia se halla en el Cristo que vivió y, consecuentemente, nuestra salvación no depende de futuros acontecimientos. Es más bien "el futuro" el que depende de un suceso pasado que ha de llegar a su consumación en el día último.

Y, sin embargo, *el futuro*, dentro de su dependencia del pasado, ha de traer una realidad nueva y tiene por tanto un sentido propio. El día de la muerte de Cristo y el de su Parusía son comparables al día de la batalla decisiva y al de la victoria ofi-

---

(30) *Christus und...*, 118-120.

(31) *Christus und...*, 121. En este punto, Cullmann se diferencia sensiblemente de Barth, que no admite dos Testamentos sino dos formas de un mismo Testamento; y, en general, acentúa mucho menos que Cullmann el progreso en la revelación.

cial en una guerra. Lo nuevo del día último será la información del mundo de la carne por el Espíritu Santo. Hasta ahora, solamente el cuerpo de Cristo se halla plenamente configurado por el Espíritu; desde el momento de la resurrección final, lo estarán igualmente los cuerpos de los hombres y el mismo universo material (32).

También el *tiempo de la Iglesia* —a saber, el que va desde la Ascensión de Jesús a los cielos hasta su Parusía— tiene sus propias características. Es el período que media entre la batalla definitiva y el "Victory Day"; es el tiempo último antes del final. Está caracterizado precisamente por la tensión existente entre el hecho de que la redención haya sucedido ya y el de que no se haya manifestado plenamente.

No puede decirse que seamos coetáneos de Jesús, pues la historia de la salvación continúa y cada instante nos acerca al día de la redención total (33). Aunque Cristo insistiera tanto en el momento de su muerte y de su resurrección, sin embargo, estaba persuadido de que mediaría un lapso de tiempo entre el final de la propia vida y la Parusía (34).

La Iglesia primitiva tiene conciencia de hallarse en ese período intermedio y de que la historia de la salvación no ha terminado; sabe que se encuentra dentro del reinado *actual* de Cristo pero aún espera el Reino de Dios, que ha de comenzar en el momento de la Parusía (35). En la palabra "Kyrios", con la que invocan a Cristo, los primeros cristianos manifiestan tanto su conciencia de hallarse cerca del centro de la historia salvífica como la de no haber llegado todavía al final (36). Y es en su propia existencia donde la Iglesia primitiva experimenta la tensión entre el presente y el futuro. Por una parte, posee un anticipo del Espíritu, que obra en ella prodigios escatológicos; y, por otra, sigue bajo el peso de la carne, bajo el poder del pecado que, de suyo, ya ha sido vencido en Cristo.

(32) *Christus und...*, 122-125.

(33) *Christus und...*, 128 s. Así, por ejemplo, cita a San Pablo: "Nuestra salvación está más cerca que cuando creímos" (Rom., 13, 11).

(34) *Christus und...*, 130-132. Cfr. Mc., 13, 10; Mt. 16, 18..., contra la opinión de Schweitzer.

(35) *Christus und...*, 132 s.

(36) "Kyrios Christos" designa el reinado actual de Cristo y recuerda la expresión "sentarse a la diestra de Dios" usada en los psalmos. El reinado de Jesucristo es una consecuencia de su muerte y de su resurrección, en las cuales venció a los poderes enemigos, a los poderes invisibles, Cf. Phil., 2, 6 ss.; 1 Petr., 3, 22. (CULLMANN, *Christus und...*, 134 s.).

Otra de las palabras donde se expresa la tensión en que vive la Iglesia es "Maranatha", que significa tanto ¡"ven ahora"! como ¡"Ven al final de los tiempos"! (37).

La misión de la Iglesia consiste en la predicación del Evangelio, la cual es una preparación del final del mundo, pues, si Cristo no viene inmediatamente y hace que se prolongue el tiempo, es precisamente para que todos los pueblos tengan ocasión de oír la palabra de Dios (38).

La Historia Sagrada y la Historia Universal

Aunque a primera vista la historia de la salvación sea una parte muy pequeña de la universal, en realidad está muy relacionada con ella. El Verbo ejerce una actividad mediadora en la creación entera (39); actualmente, Cristo domina en todas las cosas; y, por el principio de la "representación", todo el cosmos queda envuelto en cada momento de la historia salvífica.

Pero hay tres instantes en los que la historia universal coincide más directamente con la Sagrada, a saber: en el de la creación, pues el Logos hizo todas las cosas; en el de la muerte y resurrección de Jesús, cuando El reconcilió con Dios el mundo entero; y, finalmente, en el de la consumación escatológica, pues entonces todo será sometido a Dios.

Y en el curso de los períodos intermedios, la historia salví-

(37) *Christus und...*, 136 s. En la cita de Joel (3, 1-5) en Act. 2, 16 ss. aparece que la Iglesia pertenece ya a los últimos tiempos y que ella misma es uno de los signos del final.

(38) *Christus und...*, 137-139; 145-147. Cf. Rom., 10, 14; Col., 1, 22-29; 1 Cor. 9, 16; Rom. 1, 5 s., 14 s.

(39) *Christus und...*, 157. Cf. I Cor., 8, 6; Io., 1, 3; Col., 1, 16; Hebr., 1, 2.

fica no prescinde totalmente de la universal (40). Desde el momento en que los judíos rechazaron al Salvador, los paganos han pasado a primer plano en la historia de la salvación y, a partir de la resurrección de Cristo, todas las cosas se hallan sometidas a su reinado invisible (41).

Sin embargo, hasta el día de la Parusía hay una clara distinción entre la historia sagrada y la profana, entre la Iglesia y el mundo (42). Estos se comportan, respecto a Cristo, como dos círculos concéntricos con relación a su propio centro. La Iglesia es el círculo interior y está, por tanto, más cerca del centro, es decir, de Cristo. En cambio, el mundo es el círculo exterior y su relación a Cristo es consecuentemente más lejana, menos íntima (43). Y esa diferencia consiste primordialmente en que sólo la Iglesia es consciente del reinado del Salvador.

La Iglesia debe anunciar que todos los hombres, aunque no pertenezcan a ella, están bajo el dominio de Cristo; de ahí que deba interesarse por cuanto sucede en el mundo.

Cuando termine la historia y comience el estadio definitivo

(40) La Biblia no habla mucho de la historia profana, pero no la pierde de vista totalmente. En Rom., 1, 18 ss.; 2, 14; Act., 17, 22..., aparece que la historia profana pertenece indirectamente a la salvífica. La revelación de la cual se habla en esos textos —dice Cullmann— es la que Dios comunicó a los hombres al principio de la historia y no un mero conocimiento natural del Creador. Dicha revelación está relacionada con la historia de la salvación, pues ella fue una condición necesaria para que se produjera el pecado, al que Dios respondió primero con su ira y luego con la manifestación de su gracia (*Christus und...*, 160). A base de la revelación original no se puede llegar directamente a la salvación, es decir, sin pasar a través de Jesús, pero se puede llegar a Cristo sin pasar a través de la ley mosaica.

(41) *Christus und...*, 161-164.

(42) La sumisión a Cristo de todos los poderes del cielo y de la tierra aparece en Mt. 28, 18; Phil., 2, 10 y en el mismo nombre de "Kyrios" (Phil., 2, 9). La Iglesia está en una relación muy estrecha con el dominio universal de Cristo, Cf. Col., 1, 17; Eph., 1, 10. Cristo es la cabeza de la Iglesia y del cosmos (Eph., 1, 22). Pero sólo la Iglesia es el cuerpo de Cristo en la tierra, donde ella continúa la obra de Jesús (Eph 3, 10; 2 Tim., 2, 12).

(43) *Christus und...*, 166.

del mundo, el círculo de la Iglesia y el del reino terreno se confundirán totalmente (44).

Cullmann funda el reinado universal de Jesús en las afirmaciones neotestamentarias de que los poderes invisibles —y consecuentemente el Estado, que es un instrumento de los mismos— han sido sometidos a Cristo (45). El Cristianismo —dice Cullmann— nunca ha mostrado una concepción dualista respecto a esos poderes invisibles. Según la fe cristiana, éstos han sido creados por Dios y, si bien conservan una libertad parcial de acción hasta la Parusía, sin embargo, Cristo los venció en su Cruz y los hizo servidores de su Reino (46). El Nuevo Testamento adopta ciertamente una postura crítica frente a ellos (47), pero esto se debe a la característica general del tiempo presente, que está en tensión entre el aspecto presente y el futuro de la redención. Los poderes invisibles han sido vencidos realmente, pero conservan todavía cierta posibilidad de actuar contra el Reino de Cristo; y, por eso, el Estado y la Iglesia no coinciden plenamente (48). Hay que obedecer al Estado cuando éste se mantiene dentro de sus propios límites y se le debe resistir cuando los sobrepasa. En la práctica no siempre podemos discernirlo pero hay casos totalmente claros, por ejemplo, si los gobernadores nos exigen que demos culto al emperador.

Por el hecho del dominio de Cristo sobre todas las cosas, el

(44) *Christus und...*, 167. La Biblia —dice Cullman— apenas alude al lapso de historia universal que va desde Abrahán hasta Cristo, pero no prescinde totalmente de ésta. Habla, por ejemplo, de la relación de los asirios a los antiguos profetas, y de Ciro en el Deutero Isaías. Y el Nuevo Testamento hace referencia a Tiberio (Lc., 3, 1), a César Augusto (Lc., 2, 1) y a Pilatos (Io., 19, 11), al que todavía nombramos en el Credo, indicando así la importancia de la historia profana para la salvífica (o. c., 168 s.).

(45) *Christus und...*, 172 s.; 169-171.

(46) *Christus und...*, 176. Cf. Hebr., 1, 13 s. Los cristianos deben obedecer a esos poderes (Rom., 13, 1), pues el instrumento a través del cual ellos actúan —el Estado— es servidor de Dios (Rom. 13, 4-6).

(47) En Rom. 13 y en Apoc., 13, 1 ss., aparecen las dos posturas que el cristiano puede adoptar frente al Estado.

(48) *Christus und...*, 177.

cristiano no puede adoptar una postura de negación del mundo. La actitud ascética frente a él obedece a una perspectiva esencialmente escatológica, que no es la del Cristianismo, pues éste tiene su centro en el pasado.

Por otra parte, tampoco nos es lícito el afirmar incondicionalmente las realidades mundanas, ya que la forma actual del mundo es transitoria. El cristiano está con el mundo en cuanto éste forma parte del suceso de la salvación y está contra él en cuanto se halla sometido todavía al influjo del mal (49).

La Cristologia

Cullmann desarrolla su Cristología estudiando los nombres bíblicos de Cristo, que agrupa en torno a los diversos estadios temporales de la historia de la salvación. De ahí que distinga cuatro clases de títulos cristológicos, a saber, los que se refieren: 1.°, a la preexistencia de Cristo; 2.°, a su vida terrena; 3.°, a la obra actual de Jesús; y 4.°, finalmente, a su actividad futura.

Aunque Cullmann juzga que, al entrar en contacto con la cultura griega, el Cristianismo debió elaborar necesariamente la problemática sobre las personas y la naturaleza en Dios, sin embargo, cree que no es esa la orientación más fiel al Nuevo Testamento (50). Este nunca trata de la persona de Jesús sin hablar al mismo tiempo de su obra.

Cada título del Nuevo Testamento designa un aspecto de la actividad de Cristo; y sólo estudiando el conjunto de todos ellos podemos lograr una cristología completa (51).

La característica de la Cristología de Cullmann está en ver a Jesús dentro de su propia historia o, mejor dicho, en que se identifica con la narración de la obra realizada por Cristo (52), la cual abarca desde la creación del mundo hasta su consumación en la Parusía. Y la luz que nos permite descubrir el verdadero

(49) *Christus und...*, 187-189.
(50) Cullmann, *Die Christologie des...*, 3.
(51) *Die Christologie des...*, 5 s.
(52) *Des Christologie des...*, 326 s.

contenido de todos los títulos cristológicos es la experiencia actual del "Kyrios" resucitado. Esa experiencia es la clave para entender la obra histórica de Jesús, la del Cristo preexistente y la del "Mediador" en la futura transformación del mundo (53).

El principio, en el que se base la obra de Jesús, es "el de elección y de representación" que, al realizarse en el "Uno", en Cristo, queda concretado en el pensamiento, expuesto por los profetas, del "Siervo de Dios" que sufre por todos los hombres y, en premio a su obediencia, es exaltado a la diestra del Padre para reinar sobre todas las cosas.

Articulo IV

LA INMORTALIDAD Y LA RESURRECCION

Terminamos de ver que toda la obra de Cullmann gira en torno a la idea de la historia salvífica. El concibe la revelación y la redención como un movimiento histórico y colectivo. Y, consecuentemente, deberá insistir en que la salvación definitiva es simultánea para todos los hombres. En efecto, Cullmann cree que es necesario renunciar al pensamiento de la inmortalidad del alma con el fin de dejar a salvo el carácter colectivo de la resurrección (54).

Pone de relieve el contraste entre la idea griega de la inmortalidad natural del alma y la esperanza bíblica de la vida eterna. La esperanza del Nuevo Testamento está basada en la historia de la salvación y, por eso, todo lo que se refiere a la vida eterna depende de hechos concretos acontecidos en un tiempo determinado (55).

Cullmann pretende mostrar la diferencia que hay entre la concepción griega y la bíblica contrastando la muerte de Sócra-

(53) *Die Christologie des...*, 330 s.
(54) Cullmann, *Inmortalité de l'ame ou Resurreccion des morts?* (Neuchatel-Paris, 1956), 9 s.; 17 s.
(55) *Inmortalité de l'ame...*, 19 s.

tes, narrada en el Fedón de Platón, y la de Cristo, narrada en los evangelios.

Sócrates, gracias a su convicción de que el alma es inmortal, espera la muerte con alegría y se entretiene mientras tanto disputando con sus discípulos sobre la naturaleza del alma. Renunciando a sus derechos de condenado a muerte, no manifiesta ningún último deseo ni intenta prolongar su vida. Al acercarse el momento de tomar la cicuta se baña plácidamente y, sin ninguna resistencia, toma la bebida mortal. Cuando ésta comienza a producir los primeros efectos se acuesta, le recuerda a Kritición que debe ofrecer un gallo a Esculapio (56) y muere.

Jesús, en cambio, tiembla y agoniza en Getsemaní (Mc., 14, 34). Y no tiembla —comenta Cullmann— ante las circunstancias de su muerte, sino ante el gran enemigo de Dios, ante la muerte en cuanto tal. La actitud de Cristo no tiene ningún parecido con la serenidad de Sócrates (57). Jesús, cuando se acerca el momento de su muerte, suplica al Padre: "pase de mí este cáliz" (Mc., 14, 36); y, al someterse a la voluntad divina, lo hace sabiendo que va a enfrentarse con algo terrible.

Sócrates discute tranquilamente con sus discípulos; Jesús pide a los suyos que no le dejen solo. Y, en la misma hora de la muerte, Sócrates bebe la cicuta con una paz soberana; Jesús, en cambio, grita: "¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?".

En la muerte de Sócrates y en la de Cristo, Cullmann ve plasmada la diferencia radical que existe entre la idea griega de la inmortalidad del alma y la esperanza bíblica de la resurrección (58). Según los griegos, en la muerte se libera el alma de la cárcel corporal. En el pensamiento bíblico, la muerte aparece como un verdadero final de todo el hombre, requiriéndose una nueva intervención creadora de Dios para que tengamos una vida inmortal.

Cullmann niega que la muerte sea un fenómeno natural; es más bien un fruto del pecado y de la maldición de Dios. Discrepa,

(56) Los que sanaban de una enfermedad ofrecían un gallo a Esculapio. Y por tanto, Sócrates quería significar que la vida terrena era para él una enfermedad y que la muerte le curaba de ella.

(57) *Inmortalité de l'ame...*, 27.

(58) *Inmortalité de l'ame...*, 32.

por tanto, de Barth, que ve la muerte una condición esencial del hombre y sólo atribuye al pecado el modo cómo de hecho la experimentamos: como un signo de la ira de Dios (59).

El pensamiento griego sobre la inmortalidad —dice Cullmann—, se basa en una antropología determinada, a saber, en la idea de que el cuerpo y el alma son dos realidades distintas e independientes, pudiendo consecuentemente existir por separado. También el Nuevo Testamento conoce la distinción entre el cuerpo y el alma o, mejor dicho, entre el hombre interior y el exterior; pero resalta el carácter complementario de ambos elementos. El hombre interior no puede existir sin el exterior. Aunque el Antiguo Testamento hable de una existencia sombría en el "scheol", sin embargo, no se trata allí de una vida auténticamente humana (60).

Los dos términos más característicos de la antropología bíblica son "Sarx" y "Pneuma". La palabra "Sarx" designa el poder del pecado y de la muerte, el cual entró en el mundo por la prevaricación de Adán. Ese poder mortífero domina sobre todo el hombre, pero afecta más directamente al cuerpo que al hombre interior (anímico). "Pneuma" significa el poder creador de Dios, el gran poder de la vida y de la resurrección (61). El "Pneuma" se posesiona de todo el hombre, aun cuando tenga su sede inmediatamente en el hombre interior.

Según el Nuevo Testamento, lo mismo el cuerpo que el alma son buenos en cuanto han sido creados por Dios y son malos en cuanto están bajo el poder de la carne. Y, consecuentemente, la nueva vida del cristiano consiste en la liberación, no del cuerpo, sino del poder de la muerte que afectaba tanto al elemento anímico como al material.

Además, la esperanza cristiana no se centra, como la griega, en la salvación individual. La Biblia concibe al hombre como un ser solidario con los demás hombres y con el mismo uni-

(59) *Inmortalité de l'ame...*, 37 (nota). Sobre Barth, Cf. *Dog.* III, 2, 777 ss.

(60) *Inmortalité de l'ame...*, 43 s.

(61) *Inmortalité de l'ame...*, 45.

verso material. Y, por eso, la salvación tiene un carácter colectivo, de modo que no se consigue individualmente en el momento de la muerte sino en el día de la resurrección simultánea de todos los cuerpos humanos (62).

¿Qué sucede en el estado intermedio entre la muerte individual y la resurrección colectiva?

Nuestros cuerpos no resucitarán hasta el final de los tiempos. En Cullmann, dada su idea temporal de la eternidad, no cabe la afirmación de que el momento de la muerte es simultáneo con el de la resurrección (63). ¿En qué situación se hallan entre tanto los difuntos?

Cullmann responde a base de los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: la parábola de Lázaro y el rico Epulón (Lc., 16, 22 s.), el "cupio dissolvi et esse cum Christo" de San Pablo (Phil. 1, 23), las palabras al buen ladrón (Lc., 23, 43)... Esos textos hablan, según él, del estado actual de cuantos murieron en la fe, el cual se caracteriza por una relación a Dios y a Cristo más íntima que durante la vida terrena, aunque no sea todavía la meta definitiva (64).

Hay, además, en la Biblia otras imágenes que expresan esa misma idea: por ejemplo, la de "estar en el seno de Abrahán", la de "dormir"... Cullmann insiste especialmente en la imagen del "sueño" (65).

Los muertos están en comunicación con Cristo y esperan el día último. Cullmann cita en este sentido: 2 Cor., 5, 1-10, donde aparece que los muertos, aun careciendo de cuerpo, están presentes ante el Señor; y Phil., 1, 23, donde el Apóstol prefiere la muerte a la vida, pues aquélla le llevará a "estar con Cristo" (66).

Pero esas expresiones bíblicas no se refieren a una inmortalidad natural. Según el Nuevo Testamento, el hecho de que más allá de la muerte haya una vida para el hombre se debe a la

(62) *Inmortalité de l'ame...*, 49 s.
(63) *Inmortalité de l'ame...*, 66.
(64) *Inmortalité de l'ame...*, 68 s.
(65) *Inmortalité de l'ame...*, 69 (nota 1).
(66) *Inmortalité de l'ame...*, 70 s.

acción positiva del Espíritu Santo que durante la existencia terrena se ha posesionado del creyente y ha despertado en él cierto germen de vida (67). La condición del cristiano no es, por tanto, la misma que la del hombre natural.

El Nuevo Testamento no nos dice nada más sobre el estado de los difuntos antes de su resurrección corporal. Todos sus datos se reducen a la afirmación de que el "hombre interior", despojado de su corporalidad terrena y sin haberse revestido todavía de la nueva, se encuentre sólo con Dios, con Cristo, con el Espíritu Santo (68).

Cullmann insiste en la diferencia esencial entre la concepción del Nuevo Testamento y la griega. Según el Nuevo Testamento, el hombre interior, vivificado y transformado por el Espíritu Santo, continúa ciertamente viviendo después de la muerte; pero su existencia es muy imperfecta todavía, pues se halla en un estado de desnudez, de *sueño*, de esperanza en la resurrección de los cuerpos. Y el mismo hecho de que los muertos vivan se debe, no a la naturaleza del alma —como opinan los griegos— sino a una acción positiva del Espíritu enviado por Cristo, que en la fe ha resucitado al hombre interior (69).

En resumen, la concepción que Cullmann defiende, apoyado en el Nuevo Testamento, es la siguiente: la muerte es innatural y se debe al pecado. De suyo, afecta a todo el hombre, pero la acción del Espíritu Santo vivifica en el creyente la parte más íntima de su ser (el hombre interior), que duerme en Cristo —desde el momento de la muerte— esperando la resurrección corporal.

Entre los autores que llevamos estudiados, es indudablemente Cullmann el que, en este punto, se mantiene más fiel al Nuevo Testamento. Y hemos de reconocer que, por lo menos en principio, ha centrado bien la cuestión de la inmortalidad en la revelación.

(67) *Inmortalité de l'ame...*, 72.
(68) *Inmortalité de l'ame...*, 73 s.
(69) *Inmortalité de l'ame...*, 76 s.

ARTICULO V

LA PARUSIA

Cullmann insiste especialmente en que el "cuándo" de la Parusía no es la cuestión fundamental acerca de la misma. La futura venida del Salvador no puede desligarse del suceso central de su vida —a saber, la muerte y la resurrección— y de su presencia invisible en la Iglesia (70). Si desvirtuamos cualquiera de los momentos de la historia de la salvación —presente, pasado o futuro— mutilamos automáticamente al Nuevo Testamento.

Cullmann se opone decididamente a que se hable de la Parusía en términos espaciales, como si fuera un "más allá" contrapuesto a nuestro "aquí", y quiere que nos refiramos a ella con categorías exclusivamente temporales, pues en realidad se comporta como un "entonces" respecto a nuestro "ahora".

La Parusía formará parte todavía de la historia de la salvación, es decir, de la obra de Cristo (71).

El suceso fundamental del plan salvífico ya se ha realizado, pero no se ha desarrollado plenamente; o, dicho con una semejanza, aunque se haya dado la batalla definitiva, sin embargo, todavía no ha llegado el día de la victoria. Los poderes contrarios a Cristo están ciertamente vencidos, pero conservan la capacidad de preparar ciertas escaramuzas contra El. De ahí que sigamos esperando hasta que Cristo vuelva para poner fin a la historia y para crear un nuevo cielo y una nueva tierra (72).

Cullmann interpreta que los acontecimientos finales, de los cuales habla el Nuevo Testamento, han de realizarse en nuestra tierra y en nuestra historia; es decir, la resurrección, la Parusía,

(70) CULLMANN, *Le Retour du Christ, esperance de l'Eglise selon le Nouveau Testament.* (Cahiers Theol. de L'Actualité Protestante, núm. 1, 1943), 11 s.

(71) *Le Retour...*, 14 s.

(72) *Le Retour...*, 18.

etc., constituirán el acto final del drama humano sobre nuestro planeta (73).

Aunque él admite que en el Nuevo Testamento (Mc., 9, 1; 13, 30; Mt. 10, 23)...) está afirmada la proximidad de la Parusía, sin embargo, no concede gran importancia a esa afirmación (74). Lo importante es —dice Cullmann— el hecho de que el tiempo haya experimentado un cambio fundamental y hayamos entrado en el último período de la historia humana. Las frases del Nuevo Testamento, donde se habla de que el "Reino" está presente, significan que éste se aproxima; y el acontecimiento fundamental para su aproximación es la muerte y la resurrección de Jesús. Todo lo que ha de venir, comparado con ese suceso decisivo, es relativamente intranscendente (75). Esta fue la mente de Cristo y de los escritores del Nuevo Testamento.

De ahí que no deba admirarnos el que los textos citados manifiesten un error sobre el "cuándo" de la Parusía, pues Jesús y los primeros discípulos no centraban su atención en el *tiempo concreto* del final del mundo, sino en el momento de la muerte y de la resurrección de Cristo. Y, de hecho, el Nuevo Testamento dice que Cristo no concedió gran importancia a la cuestión del "cuándo" de su Venida, ya que se negó a darle una respuesta clara (76).

ARTICULO VI

FUNCION ESCATOLOGICA DE LA EXISTENCIA DE LA IGLESIA

En la visión estrictamente rectilínea que Cullmann tiene de la historia salvífica, cada época realiza un sentido propio. La Iglesia vive en el tiempo intermedio entre la resurrección de Cristo y la Parusía; y su misión está en anunciar el Evangelio a

(73) *Le Retour...*, 19.

(74) *Le Retour...*, 23-25.

(75) *Le Retour...*, 26 s.

(76) *Le Retour...*, 28 s. Cf. Mt., 24, 3 ss., 36.

todo el mundo (77). Esta misión tiene un carácter típicamente escatológico, pues lo que impulsa a la difusión del Evangelio es precisamente la esperanza ardiente del final. Los primeros cristianos —dice Cullmann— no se lanzaron a evangelizar el mundo porque el Reino prometido no había llegado, sino por el hecho de que lo esperaban intensamente y porque sabían que se hallaban ya dentro del primer acto del drama final.

La Iglesia se encuentra en la segunda parte del movimiento de la historia salvífica, a saber, en el estadio de crecimiento "del Uno a la multitud". Según lo que dijimos sobre el principio de la "representación", ella está puesta para la salvación de todo el mundo y, predicando el Evangelio, prepara el acto de la redención final (78).

La Iglesia sabe que han llegado los últimos tiempos, pues lleva en sí misma al Espíritu Santo, que según la predicción de los profetas había de derramarse sobre los hombres en los "días novísimos" de la historia. Ese mismo Espíritu, que obra en la Iglesia desde Pentecostés, es el que ha de transformar todas las cosas —el cielo, la tierra y nuestros propios cuerpos —cuando llegue el instante final. El Espíritu Santo impulsa a la predicación del Evangelio y une a los hombres entre sí, independientemente de toda disparidad de idiomas y de razas, lo cual significa que la realidad última ya está presente (79).

Por esa presencia del Espíritu, la Iglesia es un fenómeno escatológico. Y lo es, además, porque la predicación del Evangelio —la cual constituye su misión— es la única razón por la que se prolonga el tiempo. Consecuentemente, puede decirse que donde haya sido anunciada la palabra de Dios, ha cesado el motivo de que se continúe el tiempo y todo está preparado para la llegada del final (80).

---

(77) *Le Retour...*, 34 s.

(78) CULLMANN, *Missione e attesa escatologica secondo il Nuovo Testamento* (Aosta, 1949), 5 s.

(79) *Missione e attesa...*, 7.

(80) *Missione e attesa...*, 9 s. Cullmann ve ese carácter escatológico de la predicación del Evangelio especialmente en la conciencia misionera de San Pablo (o. c., 12). Cita, por ejemplo, 2 Thess., 2, 6 s.: "Et nunc quid detineat scitis, ut reveletur suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat". Cullmann hace notar: "lo que detiene", en el versículo 6 lleva género neutro —"to katéjon"—; en cambio, en el versículo 7 lleva género masculino —"o katéjon"—. E interpreta así el contenido de esa palabra: el neutro —"*lo que* detiene"— es la predicación del Evangelio; y el masculino —"el que detiene"— es el mismo San Pablo, apóstol de los gentiles, que incorpora la misión de predicar el Evangelio. Cf. También su opúsculo: *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul.* (Strasbourg, 1936), 9-12; 29 s.

ARTICULO VII

IGLESIA, REINO DE CRISTO Y REINO DE DIOS

Los límites del Reino de Cristo no coinciden con los de la Iglesia. Con la palabra "Kyrios", equivalente al "Adonai" del Antiguo Testamento, los primeros cristianos manifiestan su fe en el reinado universal de Jesucristo. El fue el "Mediador" en la primera creación y lo será en la segunda. El domina sobre todos los hombres y sobre todos los poderes invisibles (81).

El centro desde donde Cristo reina en todas las cosas es la Iglesia. En virtud del principio de "elección y de representación", Jesús tomó sobre sí mismo la representación de la humanidad entera en el momento de su muerte y de su resurrección (82). Desde la Ascensión a los cielos, Cristo ha recibido plenitud de poderes en todo el universo. Al iniciarse en Pentecostés el movimiento de dilatación de los elegidos, Jesús hace *partícipes* de su función *representativa* del cosmos a un grupo de hombres cada vez más amplio. Ese grupo de creyentes es la Iglesia.

A diferencia de los demás hombres, los miembros de la Igle-

---

(81) CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche in Neuen Testament.* (Zürich, 1950), 5 s. La palabra "Kyrios" expresa la fe en la afirmación de Cristo: "Me ha sido otorgado todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt., 28, 18).

(82) *Königsherrschaft Christi und...*, 35 s. El título que —según Cullmann— designa especialmente la *función representativa* de Cristo es el de "Hijo del Hombre", íntimamente ligado a la idea de "Siervo de Yavé".

sia tienen conciencia del reinado de Cristo y reinan con El (83). La acción de la Iglesia es el núcleo fundamental del Reino de Cristo (84) y el instrumento de su dominio en toda la creación (85).

También la historia profana está bajo el reinado de Cristo, pues los poderes invisibles, *que obran a través del Estado*, han sido sometidos a El. Conservan, sin embargo, una independencia parcial y, por eso, la historia profana no pertenece tan directamente al Reino de Cristo como la Iglesia (86). De ahí que San Pablo y el mismo Jesús reconocieran, por una parte, la autoridad del Estado y, por otra, mantuvieran una actitud de distancia frente a él, ya que puede sobrepasar sus límites e intentar sustraerse al dominio de Cristo. Cuando San Juan en su Apocalipsis habla tan duramente del Estado, tiene ante los ojos un caso concreto de extralimitación (87).

Cullmann resume la postura del Nuevo Testamento frente al Estado en los siguientes puntos: se le debe obediencia mientras se mantenga dentro de sus límites; si los sobrepasa se hace diabólico y, consecuentemente, hay que oponérsele. No es indispensable el que el Estado sea cristiano; aun siendo pagano, si realmente se mueve dentro del orden pretendido por Dios, pertenece inconscientemente al Reino de Cristo. Aunque no siempre podamos delimitar la competencia del Estado, hay, sin embargo, un caso claro en el que, según el Nuevo Testamento, se excede y debemos por tanto oponernos a él, a saber, cuando se convierte en algo absoluto y sobre todo cuando exige que le rindamos culto.

---

(83) *Königsherrschaft Christi und...*, 37 s.

(84) *Königsherrschaft Christi und...*, 39 s.

(85) *Königsherrschft Christi und...*, 24.

(86) *Königsherrschaft Christi und...*, 25-27 y 44 ss., donde expone su opinión de que los poderes invisibles se sirven del Estado para actuar en el mundo.

(87) CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament.* (Tübingen, 1956), 21-25; 12. Cullmann opina que algunos discípulos de Jesús eran celotes —o pertenecientes al movimiento de restauración de la teocracia judía (o. c., 9 s.)— y que Cristo, aunque se opusiera a ellos, fue condenado por habérsele creido cómplice (o. c., 16 ss.). Y, por tanto, la condena de Jesús fue injusta —según él—, no en virtud de la insuficiencia del motivo aducido sino por el hecho de que fuera condenado sin una investigación previa sobre la exactitud del mismo (o. c., 36-39).

En síntesis, la diferencia que Cullmann establece entre el concepto de "Reino de Dios", el de "Iglesia" y el de "Reino de Cristo" es la siguiente: 1.º, el *Reino de Dios* ha de comenzar en el momento de la Parusía y se identificará con la humanidad definitivamente redimida y con el nuevo universo (88). Es, por tanto, puramente futuro; 2.º, *el Reino de Cristo*, fundamentado en su muerte y en su resurrección, comenzó propiamente en el momento de la Ascensión de Jesús a los cielos y durará hasta el instante de la Parusía. Desde el punto de vista espacial, el Reino de Cristo no tiene límites, se extiende a toda la creación (89). Y en cuanto a sus miembros: pertenecen a él todos los seres del cielo, de la tierra y de los infiernos. Y todas las instituciones, que fuera de Cristo son demoníacas, una vez incardinadas en su Reino, están sirviendo a Dios; 3.º, *la Iglesia* comenzó en Pentecostés y terminará al mismo tiempo que el Reino de Cristo (90). Está constituída por un grupo de hombres especialmente vinculados a Jesús; es el Cuerpo de Cristo y el núcleo fundamental de su Reino (91). La Iglesia es el lugar desde donde el Salvador extiende su dominio al universo entero. Solamente sus miembros tienen conciencia del reinado de Cristo y de la pertenencia de todas las cosas a El (92).

Mientras perdure la historia —dice Cullmann— los cristianos deberemos adoptar una doble postura frente al mundo; por una parte, tenemos que valorarlo positivamente, pues Cristo es el creador de todo y actualmente todas las cosas están sometidas a El; y, por otra, hemos de mantener una actitud crítica con relación a las realidades terrenas, ya que se hallan parcialmente bajo el influjo del mal. Por eso, todavía no coinciden plenamente la historia de la salvación y la profana.

Desde el momento de la Parusía, desaparecerá toda distinción entre las fronteras de la historia sagrada y de la profana; y, con ello, habrá comenzado el Reino de Dios.

---

(88) *Königsherrschaft Christi und...*, 11 ss.

(89) *Königsherrschaft Christi und...*, 24, 27.

(90) *Königsherrschaft Christi und...*, 12 s.; 19-23.

(91) *Königsherrschaft Christi und...*, 28-31.

(92) *Königsherrschaft Christi und...*, 33 ss.

Capitulo Quinto

RUDOLF BULTMANN

ARTICULO I

EL PROBLEMA DE LA "DESMITOLOGIZACION" DEL NUEVO TESTAMENTO

Bultmann (1) es uno de los pensadores más discutidos dentro del mismo protestantismo. Por citar algunos ejemplos: la obra de Cullmann es diametralmente opuesta a la de Bultmann; también Barth se le opone decididamente (2); Brunner está de acuerdo con su planteamiento del problema de la desmitologización, pero no con su solución (3); en cambio, otros —como, por ejemplo, Götz Harbsmeier (4) y Julius Schwiewind (5)— están esencialmente de su parte.

Lo que más renombre ha dado a Bultmann en el mundo de la teología es su "desmitologización del Nuevo Testamento". Pro-

---

(1) Bultmann nació en 1884. Desde 1921 está dedicado a la exégesis en Marburgo. Sus años de formación transcurrieron dentro del clima liberal. Fue discípulo de K. Müller, Jüliger, J. Weis, Heitmüller, Gunkel y, lo mismo que Barth, de W. Herrmann, que ha ejercido gran influjo en él.

(2) K. Barth, *R. Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen.* (Theol. Studien H. 34, Zürich, 1952).

(3) E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* (Zürich, 1953), 127-133; 232-235.

(4) Götz Harbsmeier, *Mythos und Offenbarung* (*Bultmanns Bibelverständnis*), en "Kerygma und Mythos", editado por H. Werner Batsch (Hamburg 1948), 54 ss.

(5) Julius Schwiewind, *Antwort an R. Bultmanns Thesen zum Problem der Entmythologisierung,* en "Kerygma und Mythos" ed. cit., 85 ss.

piamente, se propone traducir el Evangelio al idioma actual. Ese intento le lleva a eliminar, por creerlo incomprensible para los hombres de hoy, todo lo que él llama "lenguaje mítico" del Nuevo Testamento, introduciendo en su lugar la terminología del existencialismo.

Bultmann quiere retener el verdadero contenido revelado del Nuevo Testamento. De ahí que se encuentre ante el problema arduo de distinguir entre la forma de expresión mitológica y el mensaje revelado. Veremos más tarde en qué medida ha logrado resolver el problema.

Concepcion mitica del mundo en el Nuevo Testamento

Bultmann comienza constatando que el lenguaje del Nuevo Testamento está dominado por la concepción mítica del mundo. En el Nuevo Testamento —dice— aparece la idea de que el mundo está dividido en tres pisos. En la parte superior se halla el cielo, en el centro la tierra y debajo de ella el infierno. El cielo es la morada de Dios y de los ángeles; el infierno es un lugar de tormento. La tierra es escenario de contínuas intervenciones sobrenaturales de Dios y de sus ángeles, de Satanás y de sus demonios. Los milagros son el pan de cada día. El hombre no es dueño de sí mismo; los demonios pueden inspirarle malos pensamientos e incluso posesionarse de él. E, igualmente, Dios puede consolarle con visiones e infundir en él la fuerza sobrenatural de su espíritu.

Según el Nuevo Testamento —continúa Bultmann— la historia no se rige por sus propias leyes, sino que está dirigida por poderes sobrenaturales. El mundo se halla actualmente bajo el dominio de Satanás, del pecado y de la muerte; pero esa situación ha de terminarse pronto. Una *próxima* catástrofe va a poner fin al estado actual del mundo; y luego, vendrá el juez celestial, los hombres resucitarán y se dividirán en dos grupos: salvados y condenados.

El mismo suceso de la salvación, que es el auténtico mensaje del Nuevo Testamento, está expuesto allí en forma mítica. Deben, por ejemplo, calificarse de míticas las siguientes ideas:

"ahora ha llegado el tiempo final"; "cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo"; "el entender a Cristo como un ser preexistente y divino que aparece en la tierra revestido de carne". Son igualmente míticos estos pensamientos: "la idea de que Jesús murió para expiar los pecados de todos los hombres"; "el que la resurrección de Cristo sea el principio de una catástrofe cósmica, la cual habría de poner fin a la muerte y al poder de los demonios"; "el hecho de que el resucitado haya sido exaltado a la diestra de Dios y haya de volver *pronto* en las nubes del cielo para completar la obra de la redención, para resucitar a los muertos y juzgar a todos los hombres, para aniquilar el pecado, el dolor y muerte". Y también es mítica la idea de que, perteneciendo a la comunidad de Cristo, estemos unidos al Señor a través del bautismo y de la cena; y de que los creyentes tengan en sí mismos un anticipo del Espíritu que, según diversas expresiones neotestamentarias, obra en ellos, les cerciora de la filiación divina y les garantiza la resurrección futura (6).

Todo esto —asegura Bultmann— no es más que mitología tomada de la literatura apocalíptica judía y del mito gnóstico de la redención.

El hombre moderno no puede aceptar la concepcion mitica del mundo

Para el hombre moderno —afirma Bultmann— la concepción mítica del mundo ya ha pasado a la historia. No se puede pedir a los hombres actuales que acepten la mentalidad mítica. La concepción que nosotros tenemos del mundo (Weltbild) es algo que nos viene dado por el hecho de vivir en un tiempo determinado, no depende de nuestra decisión; y si intentáramos apropiarnos la ideología de otra época, afirmaríamos con el entendimiento lo que *negamos con la vida* (7).

---

(6) R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, en "Kerygma und Mythos", ed. cit., 15 s.

(7) Bultmann, *Neues Testament und...*, 16 s.

Por el mero hecho de estar imbuídos del pensamiento moderno, hemos rechazado automáticamente la concepción del mundo que aparece en el Nuevo Testamento. ¿Qué sentido puede tener la afirmación —pregunta Bultmann—: "descendió a los infiernos y subió a los cielos", para quienes no comparten la idea de que el mundo esté dividido en tres pisos? Esa y otras frases semejantes —continúa— sólo tendrán sentido para nosotros si hay en ellas algún contenido que pueda desprenderse de su forma de expresión mítica.

"Es incompatible el hacer uso de la luz eléctrica y de los aparatos de radio, el recurrir, en caso de enfermedad, a los modernos medios clínicos... y, por otra parte, el seguir creyendo en el mundo de los espíritus y en los milagros del Nuevo Testamento. Y si alguien cree que él personalmente es capaz de hacerlo y llama a eso "fe cristiana", ¡sepa que convierte la fe en algo imposible e incomprensible!".

"La escatología mítica queda suprimida por el mero hecho de no haberse cumplido la afirmación del Nuevo Testamento de que Cristo volvería *pronto*. La historia del mundo ha seguido su curso y cualquiera que razone está convencido de que lo seguirá en adelante. Y si alguien de nosotros cree que el mundo ha de terminar, concibe su final como una consecuencia de una evolución natural y no como un suceso mítico al estilo del descrito en el Nuevo Testamento" (8).

Y no es en primera línea —añade Bultmann— nuestro conocimiento científico lo que nos obliga a criticar la concepción del mundo que aparece en el Nuevo Testamento, sino la misma autointeligencia que nosotros tenemos. El hombre moderno se concibe a sí mismo como un ser unitario del cual proceden su pensar y su querer, pero no como un ser dividido en el que puedan introducirse unos poderes extraños. Nuestra mentalidad moderna encuentra totalmente incomprensible lo que el Nuevo Testamento dice sobre el espíritu y sobre los sacramentos. El hombre que tiene una concepción biológica de sí mismo no ve cómo es posible el que se introduzca una especie de fluído (espíritu) sobrenatural en el recipiente cerrado de las fuerzas naturales y realice allí un nuevo tipo de actividad (9).

(8) *Neues Testament und...*, 18 s.

"Ningún naturalista podrá comprender que la muerte sea una consecuencia del pecado, pues sabe que es un fenómeno necesario de la naturaleza".

"Y ¿a qué hombre moderno le cabe en la cabeza el que un inocente —Cristo— satisficiera por los pecados de todos? ¿Cómo puede un inocente satisfacer por mi culpa? ¿Qué idea primitiva de culpa y de justicia late en esa concepción?".

"El hombre moderno tampoco puede comprender que la Resurrección de Cristo fuera un suceso en virtud del cual haya surgido una fuente de vida que nosotros debamos apropiarnos por los sacramentos" (10).

Y ¿por qué es inconcebible la idea de que en la resurrección *corporal* de Cristo haya surgido una nueva fuente de vida para todos los hombres? Eso nos llevaría —dice Bultmann— a concebir nuestro auténtico ser autónomo como una parte de la naturaleza física y nos obligaría a creer que la salvación es un proceso de la misma.

Bultmann pretende eliminar totalmente el lenguaje mitológico. La concepción mítica del Nuevo Testamento constituye, según él, una unidad que, o se acepta toda, o se rechaza toda. No podemos abandonar una parte de los términos míticos del Nuevo Testamento y conservar la otra.

¿Que entiende Bultmann por mito?

Aunque él no da una definición precisa de mito, hace, sin embargo, una descripción del mismo de donde podemos deducirla.

"De suyo —escribe— el mito no pretende ofrecer una concepción objetiva del mundo, sino mostrar cómo se entiende el hombre a sí mismo; y, por tanto, debe interpretarse antropológica o existencialmente y no cosmológicamente". El hombre experimenta que él está fundado en un poder (o poderes) trascenden-

(9) *Neues Testament und...*, 19.
(10) *Neues Testament und...*, 20 s.

te que lo limita. Al hablar de ese poder desconocido lo hace con sus propias categorías mundanas y engendra así el lenguaje mítico. "Por mitología ha de entenderse aquella forma de expresión literaria en la cual la divinidad, que no es del mundo, es descrita con categorías mundanas..., y su transcendencia es concebida como una gran lejanía espacial. A consecuencia de esta representación espacial, mundana, de lo divino, se llega a la idea de que en la acción cultual se comunican fuerzas espiritules a través de unos determinados medios materiales..." (11).

Y, por otra parte, en la mitología late la creencia de que el mundo no se rige por sus propias leyes sino que está en manos de poderes extraños, que intervienen en su curso y en la misma vida del hombre.

A pesar de la oscuridad con que se expresa Bultmann, de lo dicho podemos deducir que su concepto de mito incluye tres ideas: 1.ª, es una forma de hablar en la cual nos representamos lo divino con categorías espaciales, mundanas; 2.ª, atribuímos los sucesos del mundo y de la historia a unos poderes extraños; 3.ª, dentro del mismo mito hay que distinguir: a) su intención fundamental, a saber, mostrar la concepción que el hombre tiene de sí mismo; y b), el género literario que usa.

A base de esta distinción, su autor está convencido de que, al desmitologizar el Nuevo Testamento, no se opone a ninguna convicción esencial del mismo sino que muestra cuál es el contenido latente bajo sus fórmulas míticas, a saber, una autointeligencia determinada de los hombres que lo escribieron (12). Bultmann quiere retener esa "autointeligencia" y rechazar la forma de expresión mítica, que ya no tiene actualidad, es incomprensible, para los hombres modernos.

Y, como veremos después, él defiende que en la revelación se da una acción libre y contingente de Dios (13).

(11) *Neues Testament und...*, 21-23; 23, nota 2.
(12) *Neues Testament und...*, 24.
(13) *Neues Testament und...*, 25.

El contenido del Nuevo Testamento

A. *El hombre caído.* Según Bultmann, todo el mensaje del Nuevo Testamento se reduce a una antropología determinada, es decir, a una concepción concreta de la existencia. Ese es, y nada más que ése, el contenido de las descripciones que el Nuevo Testamento hace de la historia salvífica, del final de los tiempos, etc.

"El Nuevo Testamento habla del *mundo de los hombres...* y no del *cosmos material*" (14). Cuando usa el término "Sarx", por ejemplo, no se refiere a la corporalidad humana, sino al clima en el cual se desenvuelve la existencia de los hombres, que se dejan absorber por lo visible y palpable, por lo puramente externo e intranscendente. "Sarx" designa en el Nuevo Testamento esa atmósfera de vida que respira la socidad, ese conjunto de usos y costumbres, de juicios y prejuicios, de pasiones, de tendencias y de aspiraciones... Y, sin saber de dónde ni por qué, va surgiendo un poder anónimo, llamado "mundo" en el Nuevo Testamento, el cual domina de tal modo a cada uno que nadie es capaz de sustraerse a él. El hombre intenta fundamentar y asegurar allí su vida; pero el Nuevo Testamento nos dice que todo ese mundo externo es falaz y caduco, y precisamente en cuanto *pasajero* lo llama "carne" (Sarx). El Nuevo Testamento nos descubre que no está allí el fundamento de nuestra existencia y que, al intentar construirla sobre una base caduca, aparente, irreal, caemos en la nada y la perdemos. El hombre que vive del mundo de la carne se halla bajo el poder de lo pasajero, de lo convencional, de lo mortal, de la envidia, de la ira, de los celos..., frustra su propio ser, está muerto. El hecho de que no es esa la existencia auténtica del hombre, lo manifiesta el *miedo* que le acompaña durante toda su vida (15). Y, sin embargo, el hombre es esclavo del mundo y no es capaz de librarse por sí mismo de su existencia inauténtica en él.

B. *El hombre auténtico.* La revelación nos lleva ante todo

(14) *Neues Testament und...*, 28 s.
(15) *Neues Testament und...*, 29 s.

a reconocer que nuestra verdadera existencia no está en el mundo de lo visible y palpable, de lo externo y disponible, sino en un ámbito invisible e inmaterial, en una región del ser donde no existen objetos palpables y disponibles, donde cesa todo el utilitarismo de nuestras acciones. La revelación nos dice que nuestra auténtica existencia está fuera de nosotros mismos y fuera de todo el mundo que nos rodea: nuestro verdadero ser está en Dios.

Hemos de advertir de una vez para siempre que en Bultmann no encontraremos nuevas verdades teológicas de tipo intelectual; él no va, usando una frase popular, a descubrirnos el Mediterráneo. El se pregunta por lo que constituye la esencia del mensaje neotestamentario o, dicho de otro modo, por lo que significa la fe para mi existencia, por lo que distingue al creyente del no creyente. Y esto es, según él, el hecho de que el soporte último de la existencia humana sea: o bien Dios, o bien la vida del mundo tal como en concreto se desarrolla. Bultmann dice mucho en pocas palabras y, en *este* punto concreto, creo que está en lo cierto.

El Nuevo Testamento —dice él— afirma que el hombre no puede pasar por sí mismo de su existencia inauténtica, caída, "mundana", a su existencia auténtica, desmundanizada, escatológica, divina (en Dios). El tránsito se debe a una intervención positiva —y *contingente en cada caso*— de Dios, la cual crea en nosotros la fe. Y ese es el don de la gracia cristiana que se nos descubre en la revelación.

La fe es una renuncia radical a todo intento de asegurar la existencia por nuestras propias fuerzas y una decisión incondicional de confiar solamente en Dios, esperándolo todo de El y nada de nosotros mismos. La fe es un arrancarnos de nuestro propio mundo y un ponernos en camino hacia un ser totalmente distinto, desconocido, invisible, el cual es, sin embargo, conocido, en el mismo acto de creer, como la única posibilidad verdadera, como el único "futuro" real que tiene el hombre. Nosotros no podemos hacernos creyentes por nuestras propias fuerzas; es Dios el que nos aprehende en la fe y no precisamente nosotros los que aprehendemos a Dios.

El creyente es una nueva criatura, vive del mundo pero ya no es del mundo, usa de las cosas de aquí como si no las usara. En

la fe, termina lo que el Nuevo Testamento llama "mundo" y comienza una existencia desmundanizada, escatológica (16). El creyente está ante Dios en todos los actos de su existencia y, por esto, los diversos encuentros con el prójimo tienen el carácter de llamada de Dios.

Hemos dicho que en la fe se actúa la única posibilidad del hombre; pero ésta no se realiza de una vez para siempre. Está en juego en cada acto, en cada decisión de nuestra vida: el hombre es lo que decide.

He aquí, en síntesis, el contenido del Nuevo Testamento, según Bultmann.

C. *Bultmann y Heidegger*. Bultmann, como teólogo, y Heidegger, como filósofo, dan una interpretación esencialmente idéntica del hombre.

¿Se deduce de ahí que el hombre creyente se identifique con el "hombre auténtico" de la filosofía existencialista?

Sí y no, responde Bultmann. Por una parte, en la fe se realiza la existencia auténticamente humana; y el amor no es un comportamiento sobrenatural sino natural. Por esto, el Nuevo Testamento describe la "nueva creación" como una restauración de la primera (17).

Y, por otra parte, hemos de preguntarnos si está en manos del hombre el realizar su propio ser. De hecho, es el Nuevo Testamento el que nos ha descubierto la naturaleza humana, cuyo conocimiento ha llegado a la filosofía existencialista a través de Lutero y de Kierkegaard. Y, una vez descubierto el auténtico ser humano, podemos todavía preguntarnos: ¿es capaz el hombre de realizarlo por sí mismo?

La filosofía sabe que el hombre puede perderse, es decir, dejar de actualizar su naturaleza, y cree que también puede realizarla.

Y ¿qué dice el Nuevo Testamento? Este afirma que el hombre no es capaz de liberarse por sí mismo de su condición caída,

(16) *Neues Testament und...*, 30 s.; 32 s.
(17) *Neues Testament und...*, 37.

sin una intervención de Dios (18). El mensaje neotestamentario no es precisamente una doctrina sobre el ser auténtico del hombre, sino el anuncio de la acción liberadora de Dios en Jesucristo.

El Nuevo Testamento y la filosofía comparten la visión de que el hombre sólo puede ser el que ya es: "sé el que eres", pero con una diferencia.

La filosofía no dice que todo el hombre esté caído, sino que exceptúa su núcleo esencial, su realidad auténtica, la cual, si bien se halla escondida, puede, sin embargo, actualizarse a sí misma.

En cambio, el Nuevo Testamento se dirige a los que ya poseen la acción de Dios; y, al hablar de nuestra condición inauténtica, dice que el *hombre entero* está caído (19). Presupone ciertamente que nosotros podemos conocer nuestra condición caída, pero afirma que no podemos liberarnos de ella por nuestras propias fuerzas. Es más, el Nuevo Testamento dice que el hombre falsifica el conocimiento de su inautenticidad, desde el momento en que se forja la ilusión de llegarse a realizar por sí mismo. Esto aparece claramente en el juicio de San Pablo sobre el legalismo judío (20).

Según el Nuevo Testamento, el hombre ha perdido, de hecho, su única posibilidad y todo lo que de suyo puede hacer le deja dentro de su "ser caído".

El Nuevo Testamento, en lugar del término "inauténtico", o "ser caído", de la filosofía existencialista, usa la palabra "pecador". Allí, el pecado aparece como una confianza en el propio poder, como un gloriarse de sí mismo. Y la vida auténtica del hombre está en la "entrega", que sólo es posible cuando somos librados de nosotros mismos.

En este presupuesto se basa el mensaje del Nuevo Testamento, que nos anuncia nuestra liberación en Jesucristo, por la gracia de Dios y sin nuestras propias obras, es decir, la justificación gratuita (21).

(18) *Neues Testament und...*, 38.
(19) *Neues Testament und...*, 39.
(20) *Neues Testament und...*, 39 s.
(21) *Neues Testament und...*, 41 s.

Y la justificación no es meramente jurídica —perdón del castigo—, pues en ella recibimos la libertad *del* pecado y la libertad *para* la obediencia a las exigencias de Dios, las cuales se reducen al precepto del amor al prójimo. Somos liberados *de* nosotros mismos *para* la entrega al prójimo.

Nuestra nueva existencia (escatológica) se ha hecho posible porque Dios ha intervenido y ha puesto fin a nuestro viejo mundo.

Lo que sucede en Cristo es la revelación del amor de Dios, que libra al hombre *de sí mismo* (caído) *hacia sí mismo* (nueva criatura), precisamente en cuanto le lleva a una vida de entrega en la fe y en el amor. Solamente cuando el hombre es amado por Dios, puede amar; sólo el que ha experimentado una entrega es capaz de entregarse a sí mismo.

El suceso de la salvación en Cristo

A. *La Cruz.* Según Bultmann, deben calificarse de míticas las siguientes ideas del Nuevo Testamento: "fue crucificado el Logos Encarnado. El, siendo inocente, ofreció el sacrificio de su sangre para borrar nuestros pecados. Cristo cargó sobre sí mismo el peso de nuestros pecados y murió en representación de todos los hombres, para librarlos de la pena eterna que ellos habían merecido".

El contenido real de estas expresiones es que el creyente, por la Cruz de Cristo, ha sido librado del dominio del pecado (22).

"El creer en la Cruz de Cristo —escribe Bultmann— no debe consistir en mirar a un suceso mítico que se realizó en el pasado fuera de nosotros y de nuestro mundo, es decir, a un hecho visible... del cual Dios hizo depender nuestra salvación..., sino en tomar sobre nosotros la Cruz de Cristo, en dejarnos crucificar con El. La transcendencia cósmica de lo que sucedió en Cristo... está en el *significado* de su Cruz y no en que fuera un hecho único, acontecido en un pasado remoto. El suceso de la salvación en Cristo no es un acontecimiento del pasado... Es, por el contrario,

(22) *Neues Testament und...*, 45.

un suceso escatológico que se realiza en el tiempo y más allá del tiempo, pues, en su significación para la fe, es un continuo presente" (23).

En cuanto suceso de la salvación —continúa Bultmann—, la Cruz de Cristo no es un hecho mítico, es una acción histórica que tiene su origen en la crucifixión de Jesús de Nazaret. La Cruz de Cristo significa realmente el juicio de Dios sobre el mundo y, en ese sentido, Jesús ha sido crucificado por nosotros; pero El no ofreció un sacrificio *satisfactorio* por nuestros pecados (24). Y de nuevo cree Bultmann que así descubre la intención auténtica del Nuevo Testamento, pues, según él, lo que en el fondo pretenden las expresiones míticas es interpretar el significado de un suceso histórico.

El hecho histórico de la Cruz —*con su propia significación*— ha creado una situación nueva en la historia. La Cruz de Jesús progunta a los hombres si quieren apropiarse lo que ella significa, si quieren dejarse crucificar con Cristo.

En resumen, Bultmann concibe el suceso de la salvación como una acción de Dios que comenzó en Jesús de Nazaret y, "en su *fieri*", siempre está presente en la predicación de la Palabra. En cambio, el sentido del suceso de la salvación, históricamente se manifestó una sola vez en la Cruz de Jesús. Y por esto, la fe está siempre ligada a la Cruz de Cristo.

B. *La Resurrección.* Bultmann no admite que la resurrección sea un hecho histórico (25); es, según él, una idea que expresa el sentido de la Cruz, es la fe en ésta como "suceso de la salvación" en el que Dios les comunica a los hombres la vida verdadera, su ser real, su naturaleza auténtica.

Si prescindimos de eso, la muerte de Jesús es el final trágico de un hombre. Puede decirse que Cristo resucitó realmente en el sentido de que El fue el primer hombre en el cual Dios despertó la verdadera vida.

Y ¿cómo llegamos a la fe en el suceso de la salvación? No hay

(23) *Neues Testament und...*, 46.
(24) *Neues Testament und...*, 47.
(25) *Neues Testament und...*, 47 ss.

ninguna legitimación externa de la fe, responde Bultmann. La Palabra predicada se nos presenta desnuda preguntándonos solamente si queremos creer o no queremos creer. El Cristo crucificado y resucitado nos sale al encuentro en la predicación y en ninguna otra parte (26).

La predicación de la Palabra tiene su origen en el suceso pascual, pero éste no es otra cosa que el *surgimiento de la fe* en el resucitado. Lo histórico no es la resurrección sino la fe de los discípulos en la resurrección. Dondequiera que resuene la Palabra predicada, se renueva la misma acción que Dios realizó primero en Jesús y después en sus discípulos (27).

ARTICULO II

¿PODEMOS INCLUIR A BULTMANN EN ALGUN SISTEMA DE PENSAMIENTO?

La publicación que hemos citado en el artículo anterior contiene fundamentalmente el pensamiento de Bultmann. Sus escritos anteriores tienden hacia esa misma posición ideológica y los posteriores siguen desarrollándola.

Para comprender a Bultmann hemos de tener en cuenta: su procedencia de la teología liberal, su solidaridad con el movimiento de la teología dialéctica y su relación con el existencialismo. Y, sin embargo, no puede incluírsele en ninguno de los sistemas conocidos.

Uno de los móviles fundamentales de la *teología liberal* fue el intento de diálogo con la concepción del mundo reinante en su época, a saber, la visión racional de todas las cosas. Existía allí una clara tendencia a explicarlo todo por principios (leyes) universales, inherentes a la misma realidad. En teología, esa tendencia condujo a una unidad estricta entre la naturaleza y la gracia, la cual se realizó, sin embargo, mediante la supresión del

(26) *Neues Testament und...*, 48-50.
(27) *Neues Testament und...*, 50-52.

elemento sobrenatural del Evangelio. Y, consecuentemente, el Cristianismo fue considerado como un brote más —ciertamente el mejor— de la naturaleza humana.

El liberalismo teológico ha dejado en Bultmann cierto individualismo por el que se resiste a aceptar el carácter solidario de la redención, el respeto incondicional a la razón y a la visión científica del mundo; de ahí que no admita los milagros ni las intervenciones de los espíritus en el curso de la historia; el método científico y la tendencia a fundir en un solo orden la naturaleza y la gracia. Bultmann comparte además, con la teología liberal, la preocupación de conciliar el mensaje neotestamentario con el pensamiento actual. Y no hay duda de que en este punto se ha excedido, pues, en lugar de tomar su propia fe como punto de partida, se acerca al Nuevo Testamento con una mentalidad prefabricada.

Al centrar la revelación en el hombre, se mantiene igualmente dentro de la tendencia liberal y dentro del mismo pensamiento reformado. Bultmann hace una versión original de los mismos temas resaltados por los reformadores, a saber: la preponderancia concedida al problema de la justificación; la equiparación del conocimiento de Cristo con el conocimiento de sus beneficios; la idea de que la única libertad del hombre se debe a la gracia de Dios...

Y, sin embargo, Bultmann comparte también la reacción de la "*Teología Dialéctica*" contra el liberalismo teológico, pues admite el carácter gratuito de la fe.

El mismo se manifiesta sobre la "teología liberal" y sobre la "Dialéctica" (28).

Agradece a la teología liberal el afán de exactitud histórica y la educación para la veracidad que de ella ha recibido (29). Pero Bultmann le reprocha el que concediera a la investigación histórica una importancia excesiva con relación a la fe, pues los teólogos liberales —dice— pusieron todo su empeño en reconstruir la historia de Jesús, ¡como si eso bastara para hacer que los hombres crean! Según él, el sentido teológico de la investigación histórica no está ahí sino en mostrar que el mundo en el cual se mueve la fe (y el Nuevo Testamento) no es asequible al conocimiento científico (30).

(28) BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, en "Glauben und Verstehen" (t. 1, 1954), 1 s.
(29) *Die liberale Theologie...*, 1.

Bultmann acusa además a la teología liberal de otro error, a saber: el de no haber concedido ningún carácter absoluto al Cristo histórico, reduciendo consecuentemente el Cristianismo a un fenómeno intramundano, sometido a las leyes psicológico-sociales, y explicando la revelación a base de las fuerzas intrínsecas de la naturaleza y de la historia. Los teólogos liberales —continúa— llegaron a divinizar al hombre y concibieron a Dios como un objeto directamente cognoscible por las fuerzas naturales de la razón humana.

Bultmann previene, sin embargo, contra todo intento de réplica a la teología liberal que se limitara a constatar apariciones sobrenaturales en el curso de la historia. "No se trata —dice— de un sacrificio del entendimiento, renunciando a la consideración racional del proceso histórico, ni de una nueva historia junto a la antigua, sino de la relación de los sucesos visibles a su origen invisible. El juicio de Dios es el fin de la historia, pero no el principio de una nueva" (31).

Bultmann rechaza también la idea, difundida en ciertos círculos del protestantismo moderno, de que el trabajo profesional por su propia naturaleza sea un servicio a Dios. Aunque éste sea un pensamiento luterano —dice—, sin embargo, es interpretado aluteranamente cuando se olvida que nuestra profesión tanto puede alejarnos de Dios como acercarnos a El. El trabajo profesional, solamente es un servicio a Dios si lo aceptamos con espíritu de obediencia y lo realizamos con una postura interior de distancia, haciéndolo como si no lo hiciéramos.

También se opone a todo intento de elaborar a base de la fe un programa concreto para nuestra actuación en el mundo: socialismo cristiano, etc. Según él, no hay ninguna actividad hu-

(30) *Die liberale Theologie...*, 3 ss.
(31) *Die liberale Theologie...*, 7-9, citando a BARTH (RB, 3 ed.), 90.

mana que esté directamente relacionada con el Reino de Dios. Las preguntas éticas debe responderlas cada uno en su situación histórica.

Bultmann nos ofrece igualmente su propia visión de la "teología dialéctica", a la que esencialmente se adhiere.

La teología dialéctica —dice— pone de relieve que Dios no es un objeto del cual podamos disponer. Dios solamente es cognoscible cuando El se manifiesta a sí mismo; y su revelación es siempre un hecho contingente, una acción dirigida a los hombres. Y sobre todo, dicha teología se opone enérgicamente a la idea de que Dios se autorealice en el proceso de la revelación, o de que El sea idéntico con un Logos latente en el fondo de la razón humana. Esto llevaría a la divinización del hombre, cuando, en realidad, Dios es la negación, la supresión, el juicio (crisis) del hombre (32). Nuestros pecados fundamentales no son las faltas éticas, sino el hecho de que nos autoafirmemos, convirtiéndonos así en un dios. Y el juicio de Dios, el cual es a la vez su gracia, consiste precisamente en librar al hombre de sí mismo. La teología liberal ignoró que el hombre natural, para llegar a ser creyente, tiene que transformarse, ha de morir y de resucitar (33).

Además, la fe no es un estado de la conciencia ni un acto que se pueda realizar de una vez para siempre. La justificación no consiste en un cambio de cualidades del hombre natural; el justificado es un ser totalmente transcendente que sólo existe en el juicio de Dios. Tanto es así que la identidad del hombre terreno con el tanscendente solamente es cognoscible en la fe (34).

Debemos hablar de un tercer mundo intelectual para comprender a Bultmann, a saber, del existencialismo.

El adopta esencialmente la concepción de Heidegger. Ambos coinciden, por ejemplo: en la interpretación del "hombre caído" y del "auténtico"; en el sentido de los términos "historicidad" y "futuro"; en la preinteligencia que antecede a todo entender (35).

(32) *Die liberale Theologie...*, 18.
(33) *Die liberale Theologie...*, 19 s.
(34) *Die liberale Theologie...*, 23 s.
(35) BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, (t. 1, Tübingen, 1954), 125 ss. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (Tübingen, 1957), 5 s.

Es indudable que Bultmann está notablemente influído por Heidegger, incluso en su concepción de la existencia auténticamente humana, la cual consiste en el hecho de que el hombre es arrancado de su disipación en la pura exterioridad hacia un estado interior de autoconciencia, de abertura, de proyección arriesgada e incondicional hacia el "futuro"...

Pero, según dijimos anteriormente, Bultmann defiende que el hombre no puede realizar su propio ser sin una intervención de Dios; y el "futuo", que se nos abre en la fe, es el mismo Dios.

El adopta la filosofía existencialista por dos razones: 1.ª, porque —a su juicio— procede proximamente de Kierkegaard y de Lutero, y remotamente, del Nuevo Testamento. Aunque el existencialismo sea un Nuevo Testamento secularizado, sin embargo, Bultmann descubre en él una verdadera "preinteligencia" del hombre, la cual hace comprensible la revelación. Y lo adopta también por una segunda razón, que está relacionada con la primera, a saber, porque es una filosofía actual.

Pero comete dos excesos respecto al existencialismo: se acerca al Nuevo Testamento desde la ideología existencialista; y exagera su importancia, pues ve en ese sistema una "preinteligencia universal" de la revelación, cuando en realidad es una filosofía que afecta a un grupo bastante reducido de hombres. Ciertamente, el Nuevo Testamento tiene muchos rasgos comunes con el existencialismo, pero hay en el Evangelio otros aspectos que sobrepasan los horizontes de esa filosofía.

ARTICULO III

LA ESCATOLOGIA EN R. BULTMANN

Vamos a resumir el pensamiento de Bultmann sobre la escatología en torno a dos problemas: 1.°, los conceptos apocalípticos que aparecen en el Nuevo Testamento, la mente de Cristo y la evolución posterior de la escatología. 2.° El auténtico contenido escatológico del Cristianismo.

La mente de Cristo y la evolucion del pensamiento escatologico

1. *La mente de Cristo*

No nos consta claramente —dice Bultmann —cuáles eran en concreto las convicciones escatológicas de Cristo (36); podemos, sin embargo, afirmar que estaba influído por la apocalíptica del judaísmo, en la cual se habían infiltrado muchas imágenes de la literatura babilónica y del Irak.

Se hallaba extendida entre los judíos una idea dualista, según la cual, la historia es una lucha del poder de las tinieblas contra el de la luz. Al final de los tiempos, el bien ha de vencer definitivamente al mal; pero, antes, el poder de las tinieblas hará manifestaciones prodigiosas, acompañadas de guerras y de catástrofes cósmicas. Cuando termine el drama, los muertos resucitarán y Dios juzgará a todos los hombres; y así comenzará un nuevo siglo donde los buenos han de gozar de la vida eterna y los malos serán atormentados eternamente en el infierno (37).

También Jesús compartió esa concepción escatológica, e incluso —opina Bultmann— tuvo la esperanza de que el mundo terminaría pronto (38).

Sin embargo, es difícil el distinguir hasta qué punto Cristo tomó en serio las representaciones apocalípticas, o las usó como meras imágenes literarias. De lo que sí está convencido Jesús es de que ha llegado la hora del Reino de Dios (39). Esa es la idea fundamental en El. Ante el pensamiento de Dios, el mundo pierde su importancia, ha llegado a su fin, desaparece (40). Fundamentalmente, las representaciones que se refieren a un final de los tiempos, expresan la visión del mundo "sub specie Dei" (41).

(36) Bultmann, *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen*, (Zürich, 1954), 93. *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen, 1954), 2.
(37) *Das Urchristentum im...*, 88.
(38) Bultmann, *Theologie des...*, 21. *Jesus*, (Tübingen, 1951), 36 s.
(39) Bultmann, *Das Urchristentum im...*, 94.
(40) Bultmann, *Theologie des...*, 22.
(41) Bultmann, *Das Urchristentum im...*, 99 s.

El que Jesús las tomara en serio o no y estuviera o no estuviera convencido del final próximo del mundo es una cuestión accidental, que no afecta a la esencia del mensaje de Cristo.

2. *Evolución del pensamiento escatológico*

A. *La primitiva comunidad cristiana.* Los primeros cristianos, convencidos de la importancia decisiva de Cristo, lo identificaron con el Mesías, con el Hijo del Hombre que había de venir en las nubes del cielo. De ahí que la misma persona de Jesús pasara a formar parte del mensaje cristiano (42).

La primitiva comunidad cristiana estaba convencida de que llegaría pronto el final de los tiempos (43). Ante el hecho de que el Hijo del Hombre no aparecía, se dió una nueva versión a la escatología, la cual se debe especialmente a San Pablo y a San Juan.

B. *San Pablo y San Juan.* Pablo vuelve a lo que hemos llamado antes "visio mundi sub specie Dei", a saber: el sentido y el final del mundo está en la gracia de Dios, la cual pone fin a la historia del pecado. Perduran ciertamente en Pablo —escribe Bultmann— las imágenes apocalípticas: Parusía de Cristo, viejo y nuevo siglo, resurrección de los muertos, juicio de Dios y erección del Reino futuro; pero, a base de su visión del mundo "sub specie Dei" y de su perspectiva antropológica, reciben una nueva interpretación, a saber, la existencial.

Lo que Pablo quiere decir con todas esas expresiones es, fundamentalmente, que el hombre sólo puede vivir por la gracia de Dios y que ésta solamente puede ser recibida mediante la destrucción del hombre viejo (44). La salvación ya está presente y con ello se realiza el nuevo siglo.

Pablo no tiene ninguna intención de escribir historia; lo que él pretende es interpretar la "historicidad" del hombre, es decir, la capacidad que éste posee de constituir su propio ser en los

(42) Bultmann, *Theologie des...*, 34; *Das Urchristentum im...*, 100.
(43) Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, (Tübingen, 1958), 41.
(44) *Geschichte und...*, 46 s.

diversos encuentros históricos. En la concepción paulina, el hombre —a diferencia del animal— no está determinado por la naturaleza sino que debe decidir su propia vida, pudiendo lograrla o perderla. Es la misma "vida auténtica" del hombre la que está en juego en sus decisiones. Y, según Pablo, nuestra vida auténtica se halla solamente en Dios: sin El, estamos muertos (45).

Dios es el Señor de la historia y, por tanto, la llamada a la decisión que brota de cada situación concreta procede de El. Si el hombre oyera esa llamada, realizaría su auténtico ser y, de suyo, podría oirla, pues es libre: pero, de hecho, no responde a ella, no decide libremente su propio ser.

El hombre que no se sitúa ante Dios, posee una libertad parcial, teórica, frente a las situaciones históricas; pero no la auténtica, que consiste en entender la propia historia como una llamada de Dios. El hombre ni quiere ni puede salir de su pasado, quiere permanecer el que es, y aquí está la esencia de su pecado (46). De ahí su lucha legalista, midiendo el cuánto de lo exigido por Dios e ignorando que El le pide todo su ser.

En cambio, la existencia cristiana se halla libre del propio pasado, del viejo hombre (Rom., 6, 6). Y precisamente por eso, el creyente se halla capacitado para una actividad auténticamente histórica, pues en todos sus encuentros está ante una realidad nueva, totalmente distinta de su viejo ser.

En el *cuarto evangelio*, las imágenes apocalípticas aparecen menos todavía que en Pablo. El juicio es allí una realidad presente; la crisis, la separación de los hombres se hace "ahora", en el preciso momento en que es oída la palabra de Dios (Cf. Io., 3, 19; 3, 36, 39). Y en el diálogo con Marta, Jesús afirma que la resurrección no es un hecho futuro sino presente (Io., 11, 23-26 (47).

También Juan espera una perfección futura, pero ésta consiste —interpreta Bultmann— en el futuro individual después de la muerte y no en un Reino que haya de seguir a una catástrofe cósmica (48).

(45) *Geschichte und...*, 49 s.
(46) *Geschichte und...*, 50.
(47) *Geschichte und...*, 53-55; *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 134 ss.
(48) *Geschichte und...*, 56.

C. *El retorno a la escatología temporal.* Según Bultmann, la interpretación existencial de San Pablo y de San Juan se perdió pronto, siendo suplantada por una concepción temporal de la escatología (49). Y la esperanza de la *pronta* aparición de Cristo, tan viva en la primitiva comunidad cristiana, fue mitigándose poco a poco. Con el tiempo, los cristianos se acostumbraron a esperar y, si bien el pensamiento del final del mundo no desapareció totalmente de la visión cristiana, sin embargo, la fecha de la Parusía quedó relegada a un futuro indefinido.

¿A qué se debió esa atenuación de la perspectiva escatológica? Bultmann aduce dos motivos: 1.°, la evolución de la doctrina sacramentaria, la cual llevó a concentrar la atención de los creyentes en los sacramentos, donde se hacen presentes las fuerzas del más allá, y en la salvación individual. Bajo la influencia del mundo griego, aquella comunidad escatológica se transformó en una comunidad cultual. Lo cual se manifiesta en los mismos títulos con los que se designa a Cristo: así, por ejemplo, le llaman "Kyrios" en lugar de "Hijo del Hombre" (50). Cristo está realmente presente en el culto, donde se da un anticipo del mundo futuro.

2.°, Bultmann aduce, además, para explicar dicha transformación, el influjo del mito gnóstico, que llevó a centrar la atención en la venida y en la ascensión del salvador celeste. Y señala a este respecto el hecho de que en las cartas a los Colosenses y a los Efesios (deutero-paulinas, según él), la obra de Cristo esté descrita como una restauración del orden mediante la sumisión de los poderes cósmicos, de modo que lo esencial ha sucedido ya, aunque no se excluya la Parusía en el final de los tiempos (51).

3. *La aparición del concepto de historia y la secularización de la escatología.*

A. *Aparición del concepto de historia.* Al quedar relegada la escatología a un término lejano —escribe Bultmann—, fue

(49) *Geschichte und...*, 57.
(50) *Geschichte und...*, 58-60.
(51) *Geschichte und...*, 62-64.

apareciendo el concepto de historia. Así, por ejemplo, en Eusebio de Cesarea hallamos la lista de los obispos sucesores de los apóstoles. Julio Africano e Hipólito Romano escriben por primera vez una historia del mundo. Está centrada en Cristo, cuya aparición divide la historia en dos partes (52). El tiempo anterior a Cristo es una preparación de su venida y, de ese modo, la historia recibe un sentido unitario. Y, sobre todo, se impone la concepción rectilínea de la misma, en contraposición a la cíclica.

En esa visión cristiana de la historia que así va surgiendo, el sujeto que la pone en movimiento es el hombre, un "yo" autónomo frente al mundo que, con su decisión por el bien o por el mal, construye su propia historia. Esto aparece de una manera patética en San Agustín. Según él, la historia comienza con la caída de Adán y, desde entonces, todo el suceder histórico es una lucha entre la ciudad celeste y la terrena. Y es una lucha que, si bien se desenvuelve en el interior del hombre, sin embargo, queda reflejada en toda la historia externa, a la cual transcienden sus decisiones (53).

B. *Secularización de la escatología.* Las ideas que terminamos de mencionar mantuvieron su sentido durante la Edad Media, pero fueron secularizadas a partir del Renacimiento, siendo suplantadas por una consideración racional de la historia. Así, por ejemplo, Juan Bautista Vico, aun cuando conserve la idea de la providencia, explica la evolución del suceder histórico por fuerzas inmanentes. E incluso, al introducir de nuevo la concepción cíclica (espiral), elimina el pensamiento de un final de los tiempos (54).

Todo el racionalismo, que se va desarrollando posteriormente, está animado por la idea de la evolución: desde la época de la religión, desde el oscurantismo de la Edad Media, hasta el dominio de la ciencia y de la razón, para culminar en un estadio ideal de la humanidad. Tenemos un ejemplo en Kant, que aspira a la

(52) *Geschichte und...*, 65-67.
(53) *Geschichte und...*, 68-70.
(58) *Geschichte und...*, 96.
(54) *Geschichte und...*, 72-75.

realización de nuestro ser racional, a un ideal de convivencia ética dentro de la historia y no en el más allá (55).

En Hegel, el plan unitario de la historia es idéntico a la evolución del "Ser Absoluto", que se va autorealizando en virtud de su propia dialéctica interna. El sentido de la historia está en el presente, en el que el Espíritu adquiere conciencia de sí mismo. Según Hegel, en el Cristianismo se ha llegado ya a cierta perfección escatológica, pues en él, el hombre, libre de toda autoridad externa, se relaciona inmediatamente con el "Ser Absoluto".

Marx traduce "espíritu" por "materia", pero está dentro de la línea de Hegel. En efecto, Marx defiende que la historia evoluciona necesariamente hacia la era del proletariado, hacia el reino ideal de la libertad, sin distinción de clases ni luchas (56).

La visión optimista de la historia —progreso continuo— fracasó pronto, produciéndose en consecuencia una reacción que llevó a centrar la atención en el hombre, en el individuo.

Según J. Burckerhardt, por ejemplo, la constante histórica no es la ley del progreso continuo sino el hombre; y la felicidad es relativa, distribuyéndose de un modo semejante en cada cultura (57).

Y Spengler, en lugar de la concepción rectilínea de la historia, defiende que ésta se desenvuelve a base de un conjunto de ciclos culturales, los cuales, lo mismo que el mundo viviente, se rigen por la ley del nacimiento y de la muerte (58).

Otro representante de la idea cíclica es Arnold Toynbee. Exceptúa, sin embargo, la religión que, según él, ha evolucionado rectilíneamente, llegando a un estado perenne en el Cristianismo (59).

C. *Interpretación histórica de la existencia humana.* La desaparición de la idea de un progreso contínuo tuvo como consecuencia el relativismo histórico, según el cual, cada época realiza totalmente su propio sentido (60). De ahí que se busque el sentido

(55) *Geschichte und...*, 76.
(56) *Geschichte und...*, 77-79.
(57) *Geschichte und...*, 85-87.
(58) *Geschichte und...*, 96.
(59) *Geschichte und...*, 90-92; 97-101.
(60) *Geschichte und...*, 142 ss.

de la historia en el presente y desaparezca toda pregunta por el futuro. Así, por ejemplo, Dilthey cifra el sentido de la historia en la autoconciencia actual del espíritu humano, el cual conoce su presente y reconoce su propio pasado que le ha traído hasta el momento en que vive (61). De un modo parecido, B. Croce lo cifra en la "anamnese" del pasado en el presente (62).

Y, según Collingood, el valor de la ciencia histórica está en enseñarnos lo que el hombre ha hecho y, por tanto, lo que el hombre es. Toda tentativa de reconstruir el pasado es un intento de reconstruir el pasado del presente (63).

¿Qué pretende Bultmann con toda esa investigación histórica? Quiere mostrar que sólo el Nuevo Testamento da una verdadera interpretación de la esencia auténticamente humana, es decir, de la "historicidad" del hombre, y que, en la medida en que el pensamiento va alejándose de los cauces neotestamentarios, vuelve a caer en la concepción cíclica y en la idea de un todo en evolución donde desaparece nuestra propia individualidad.

Según Bultmann —repetimos—, el hombre solamente realiza su propio ser, su libertad, su carácter histórico, desde el futuro, desde Dios (64). Y Dios únicamente es asequible cuando se revela a sí mismo.

El autentico contenido escatológico del Cristianismo

1. *La revelación descubre nuestra condición caída*

Según la interpetación de Bultmann, el Nuevo Testamento dice que el hombre no alcanzado por la revelación es un pecador, un ser perdido en la masa, inauténtico, disipado en lo meramente externo, sin autonomía propia, sin fuerza de decisión real..., en pocas palabras: no es "él mismo". Vive de lo caduco, de lo que se puede medir y palpar, de lo externo..., y en medio de todo

(61) *Geschichte und...*, 138-142.
(62) *Geschichte und...*, 145.
(63) *Geschichte und...*, 160 ss.
(64) *Geschichte und...*, 109; 116-122.

eso, entrega su vida a lo pasajero y, consecuentemente, la pierde.

Por naturaleza, el hombre tiene cierta preinteligencia de su auténtico ser, e incluso la posibilidad de realizarlo, pero no está en sus manos el actualizarlo de hecho. Y el pecado fundamental del hombre consiste precisamente en el hecho de que quiera permanecer cerrado en el círculo de sus propias fuerzas, intentando autorealizarse. Pero su intento es totalmente vano; él no es capaz de lograr el propio ser si Dios no le sale al encuentro. Y Dios salió al encuentro del hombre, de una vez para siempre, en Jesucristo; allí nos dió su Palabra eterna.

La Palabra de Dios, que es a la vez revelación y acción, es una realidad eterna y, por tanto, abarca todos los tiempos, está continuamente presente en la historia de la Iglesia. La fuerza invisible y eterna de esa Palabra es la que engendra el suceso de la revelación, el cual, permaneciendo en sí mismo uno solo, se renueva en cada momento del tiempo de la Iglesia.

Pero el sentido de la acción reveladora de Dios se manifestó *externamente*, una sola vez y para siempre, en Jesús de Nazaret. En El quedó definitivamente esclarecido el sentido eterno de la revelación.

Repetimos que, según Bultmann, 1.°, Dios sólo es asequible a base de su automanifestación libre y no a través de una *intelección* de la naturaleza; y 2.°, consecuentemente, la fe no es una obra humana sino divina, pues en ella es producido un hombre totalmente nuevo y no una mera cualidad sobrenatural.

¿Cuál es, por tanto, la función de Cristo? Por una parte, El fue el primer creyente y, por otra, Dios manifestó en la Cruz de Jesús el sentido de lo que sucede en los demás creyentes.

2. *La nueva creación*

La Palabra de Dios pregunta al hombre si quiere permanecer en su condición caída, o decidirse por Dios. Si el hombre se decide por Dios, realiza su verdadero ser.

Y ¿qué concepción tiene Bultmann de Dios? Lo define con términos tomados de la teología dialéctica, a saber, "el otro", "el totalmente distinto de nosotros", "el que no es el hombre". Y

¿qué es el hombre? El que no es Dios. Según Bultmann no podemos llegar a ningún concepto absoluto ni de Dios ni del hombre. El conocimiento de ambos se realiza en cada situación, tiene el carácter de suceso *contingente*, es un encuentro.

La afirmación de que "Dios no es el hombre" significa: nosotros encontramos a Dios en el acto de ser liberados de nosotros mismos y de ser proyectados hacia "otro", al que conocemos (creemos) en el mismo acto de la fe como un "Tú" totalmente distinto. Ese "Tú" se nos presenta como una realidad personal que habla, exige, ama...

Y la afirmación de que "el hombre no es Dios" significa: la revelación de Dios relativiza nuestro ser caído, nuestros criterios, nuestro mundo..., todo lo que hasta ese momento éramos; y descubre nuestra nada radical, es decir, el hecho de que el hombre auténtico solamente existe en el acto del encuentro con el "Tú" divino. Y, por tanto, teológicamente hablando, el hombre no tiene un ser absoluto (no es algo en sí) sino que lo realiza en cada acto de creer, de obedecer, de entender (ex-sistir) a Dios. Y "el otro", distinto de mí mismo, hacia el cual tiendo en la fe, Bultmann lo llama, usando un término heideggeriano, "futuro".

Por el hecho de que el hombre, en la fe, es proyectado hacia un "Tú", queda *abierto* para el prójimo y para la actividad histórica, pues el creyente oye en todos los encuentros la "llamada" de Dios. Bultmann repite insistentemente que sólo cuando la fe nos libra de nosotros mismos, quedamos capacitados para realizar una actividad auténticamente histórica, es decir, para ser algo totalmente distinto de lo que éramos.

El creyente no tiene ningún programa concreto que le prescriba su actuación en el mundo; debe oír la voz de Dios en cada situación y obedecer, *decidir*, de acuerdo con ella.

Dios es el que produce mi nuevo ser, pero éste no es más que mi proyección hacia un "Tú" invisible. El ser del hombre, en cuanto realidad poseída, está solamente en Dios, viene siempre de fuera, del futuro.

El creyente es puesto en movimiento hacia Dios, que es una realidad siempre futura, y, en cuanto tal, crea nuestra "ex-sistencia" presente hacia El.

A la proyección del creyente hacia el más allá del hombre, hacia el futuro, hacia Dios, Bultmann la llama "ser escatológico"; y a la acción de Dios por la que se realiza ese ser, la llama "suceso escatológico".

De ahí se desprende que la escatología de Bultmann nada tiene que ver con los acontecimientos del final de los tiempos. En efecto, Bultmann rechaza toda intervención visible en la historia: milagros, catástrofes cósmicas, etc. La acción de Dios, según él, solamente es visible para la fe. Y ésta no se funda en algo externo que induzca a ella, sino, exclusivamente, en la Palabra de Dios, en la Cruz desnuda. La fe está fundada en sí misma.

El acto de creer es un encuentro con Dios y tiene el carácter de entrega, es un suceso, es la conmoción que experimentan dos que se han encontrado.

La fe no versa sobre verdades objetivas; ella es más bien una actitud, un clima personal, un darnos cuenta de que estamos ante un "Tú". Naturalmente, no puede prescindir del conocimiento, pero éste no tiene un carácter definitivo, exacto, dogmático.

El conocimiento de la fe consiste primordialmente en una "autointeligencia" (Selbstverständnis) en la cual se trata, no de un análisis microscópico de objetos, sino de tomar una actitud personal.

Pero Bultmann insiste en que la fe no se reduce a un estado psicológico, pues Dios es el que conoce al hombre y no el hombre el que conoce a Dios. Es decir: en el acto de creer se nos comunica lo que Dios es *para nosotros* y lo que nosotros somos ante El.

La palabra "escatología", en Bultmann, tiene una acepción existencial. El llama "escatológica" a la acción divina en el hombre por las siguientes razones: 1.ª, la palabra de Dios pone fin al viejo mundo del hombre; 2.ª, el Dios que se nos manifiesta en la fe es el horizonte último de nuestra existencia; El es nuestro futuro; 3.ª, cuando la palabra de Dios se proyecta sobre un momento de nuestra existencia, nos exige una decisión tan incondicional que desaparece todo antes y después: ¡éste es el último momento, decide "ahora" o nunca!; 4.ª, la acción salvífica de Dios es un suceso que envuelve cada uno de los momentos del tiempo y el

lugar donde todos ellos desembocan: 5.ª, porque el suceso de la revelación se ha dado definitivamente en Cristo. El es el último profeta. En Jesús de Nazaret ha sonado "la llamada", y no una llamada, de Dios a los hombres: la primera y la última.

La actitud fundamental del creyente, a mi juicio, está rectamente interpretada en Bultmann. El mal está en su furia desmitologizadora, que le lleva a suprimir toda la historia de la salvación y todo el cuerpo doctrinal del Cristianismo. Y en eso merece nuestro anatema.

Sin embargo, frente a algunas interpretaciones totalmente negativas de Bultmann, quisiera resaltar los siguientes puntos: 1.º, Bultmann concentra toda la realidad cristiana en el "ahora" de la fe: "escatología presente". El afirma que el creyente es un ser totalmente nuevo. Ese ser que vive verdaderamente en la palabra de Dios, está sustraído al mundo y al tiempo y, por tanto, ya no mira al pasado ni al futuro. Ante la presencia de Dios, origen de la vida, pierden su importancia todas las catástrofes cósmicas del final de la historia. Bultmann niega ciertamente nuestra *futura* resurrección corporal, pero afirma que, por la fe, la realidad auténtica del hombre ha pasado *ya* de la muerte a la vida. El creyente ha sido librado de la caducidad del mundo y está proyectado hacia el origen de la vida, hacia Dios. El cristiano ya no se mueve en medio del flujo temporal y ha llegado a un lugar donde cesa todo preguntar.

2.º Y, en cuanto al aspecto doctrinal, Bultmann prescinde de todo lo que no sea el acto total de la vida. La existencia cristiana es para él una "autointeligencia" (Selbstverständnis), es una actitud, un comportamiento, una historia de preguntas y respuestas, de decisiones y de actuaciones. Bultmann se interesa por ese acto que es a la vez conocimiento y vida, y no por la teoría. El sabe que nuestras fórmulas nunca llegan a describir a Dios, tal como es en sí, de una manera definitiva. Por esto, afirma que nuestro conocimiento de Dios versa sobre su actuación en nosotros y que sólo nos conocemos a nosotros mismos cuando somos actuados por El. De ahí que, según Bultmann, únicamente podamos hablar de Dios hablando a la vez del hombre, y que sólo podamos hablar del hombre hablando al mismo tiempo de Dios.

Sobre la realidad objetiva de Dios, ni afirma ni niega nada. Y tampoco se interesa por lo que Cristo es en sí mismo, se fija solamente en su función salvífica.

Bultmann no duda de que en la fe haya conocimiento verdadero, pero no lo desmembra del acto vital.

El núcleo de su pensamiento que terminamos de exponer, aparecerá con mayor amplitud y claridad en el artículo siguiente.

ARTICULO IV

PRINCIPALES CONCEPTOS TEOLOGICOS DE BULTMANN

La Persona de Cristo

Bultmann opina que Cristo no pretendió revelarnos nada sobre su propia persona ni sobre la naturaleza intrínseca de Dios. Según él, Jesús vino exclusivamente a situar al hombre ante el dilema de la decisión: por su condición caída o por su existencia auténtica en Dios.

La teología especulativa es un fruto de la evolución de la Iglesia. Los primeros cristianos tenían a Cristo simplemente por el Profeta, por el Maestro, por el Hijo del Hombre que ha de venir, y no le atribuían ninguna realidad misteriosa. Y en esas mismas expresiones —escribe Bultmann— ya se ha dado un paso hacia la mitologización de Cristo, a saber: el que era solamente el revelador se ha convertido en objeto revelado (65).

Pero el principal factor para la evolución de la escatología fue, en su opinión, el contacto del Cristianismo con el mundo cultual del helenismo. Ello motivó el que los títulos de "Mesías" e "Hijo del Hombre" fueran suplantados por los de "Kyrios" e "Hijo de Dios". Y desde ese momento se atribuyó una virtud mágica al nombre de "Kyrios", que era pronunciado en los exorcismos; y el título de "Hijo de Dios" comenzó a designar a un

(65) Bultmann, *Theologie des...*, 34-38.

ser celeste, al que se fue tributando culto (66). La transformación es obvia —comenta Bultmann—: del "nomen" se ha hecho un "numen"; y así, los títulos que al principio designaban la misión de Jesús, fueron después tomados para expresar la naturaleza de Cristo. Es así como se desarrolló la idea del Logos preexistente que tomó carne humana y después de su ascensión a los cielos se hace presente en el culto, de modo que, partiendo en las acciones culturales, nos apropiamos la muerte y la resurrección de la divinidad (67).

¿Cuál es, por tanto, la cristología verdaderamente revelada? Jesús —responde Bultmann— "no comunica ninguna cosa que haya visto u oído en el seno del Padre. Nunca habla del mundo celeste ni descubre, a diferencia del salvador gnóstico, misterios cosmogónicos o soteriológicos. El tema de su conversación es siempre el mismo: el Padre le ha enviado como auténtica luz, pan de la vida y testigo de la verdad; tiene que marchar de nuevo y los hombres deben creer en El" (68).

"Ningún profeta —continúa Bultmann— tiene una importancia absoluta: a uno le sigue otro. En cambio, a Jesús, no le sigu ningún otro revelador; en El se ha dado, de una vez para siempre, la revelación de Dios al mundo; y ésta es inagotable. Todo el conocimiento que el Espíritu infunda en la comunidad, será solamente un recuerdo de lo que Jesús dijo..." (69).

En las palabras de Jesús no hay que buscar información sobre objetos ni sobre su propia naturaleza, pues "Jesús, como revelador de Dios, solamente revela que El mismo es el revelador, es decir, que El es el esperado del mundo. En su persona trae aquello a lo que aspiran todos los hombres: la verdad y la vida, como única realidad por la cual el hombre puede existir, y la luz, como claridad plena de la existencia, que pone fin a nuestras preguntas y zozobras..." (70).

Bultmann se manifiesta claramente sobre el problema de la

(66) *Theologie des...*, 123; 126 s.
(67) *Theologie des...*, 287-293; 386 s.
(68) *Theologie des...*, 408 s.
(69) *Theologie des...*, 409 s.
(70) *Theologie des...*, 413.

cristología en su artículo *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates* (71), donde se pregunta si está conforme con el Evangelio la profesión de fe en la divinidad de Cristo del sínodo de Amsterdam, y responde distinguiendo entre el aspecto metafísico de la cuestión y el soteriológico, es decir, entre el "ser en sí" de Cristo y lo que El es para nosotros.

Aun cuando reconozca abiertamente que, en el Nuevo Testamento, Jesús es llamado "Señor", "Hijo de Dios"... e incluso Dios (por ejemplo, Io., 20, 28), y que los Padres de la Iglesia dieron una interpretación metafísica a esos títulos, sin embargo, Bultmann opina que el auténtico contenido cristológico de la revelación es la divinidad de Cristo: no en sí mismo, sino con relación a nosotros (72).

Y lo que hemos de entender bajo los diversos títulos de Cristo, es el hecho de que El nos exige la fe en Dios y nos llama a responderle de un modo definitivo (73). Todas las designaciones cristológicas del Nuevo Testamento significan, según él, que "en Jesús de Nazaret se ha dado lo más sublime que podía imaginarse: la comunicación definitiva de Dios al mundo, la revelación" (74).

Lo inaudito de la aparición de Jesús no es su doctrina, sino el hecho de que haya llegado el momento decisivo (75).

El concepto de escatología en Bultmann

Por escatología —dice Bultmann— se entiende generalmente la doctrina sobre las últimas cosas y sobre los acontecimientos que han de suceder al terminar el mundo (76). Y, sin embargo, el final del mundo al que se refiere Cristo no tiene un sentido temporal sino existencial: "La paradoja de la fe cristiana está en que

(71) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (t. 2, Tübingen, 1952), 246-261.
(72) *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 249 s.
(73) *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 253-256.
(74) *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 248.
(75) *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 250 ss.; 265.
(76) Bultmann, *Geschichte und...*, 24.

el suceso escatológico debe entenderse como un hecho acontecido dentro del curso de la historia —por primera vez en Jesús de Nazaret y después en la predicación y en la fe, permaneciendo la misma realidad original— y no como una catástrofe cósmica que ha de poner fin a nuestro mundo visible... Cristo es el suceso escatológico en cuanto habla "hic et nunc" en la predicación" (77).

Cristo habla ciertamente de que el final del mundo está próximo, es inminente; pero hemos de ver a qué mundo se refiere.

Interpretacion del concepto de "mundo" en el Nuevo Testamento

Según Bultmann, la palabra "mundo", en el Nuevo Testamento, no designa primordialmente la idea griega de un universo ordenado y penetrado por la fuerza del Logos, donde están incluídas todas las cosas y realizan un sentido que el hombre puede conocer. En el Nuevo Testamento, aunque el término "cosmos" sea usado alguna vez para designar la totalidad de lo existente —el cielo y la tierra—, sin embargo, significa preferentemente el mundo (el conjunto) de los hombres.

Y, dentro de ese sentido antropológico, la palabra "cosmos" es aplicada especialmente al mundo de los hombres en cuanto éstos se hallan apartados de Dios, y significa todo lo que ellos piensan, planean y quieren, sus preocupaciones y deseos, sus ilusiones y aspiraciones, su soberbia... "Mundo" designa: el clima espiritual en el que el hombre está aprisionado, ese conjunto de juicios y de prejuicios, de criterios y de pasiones..., que arrastran y esclavizan a cada uno.

El Nuevo Testamento —continúa Bultmann— ve el poder monstruoso del mundo; ve que éste, con sus preocupaciones, distrae al hombre de su auténtico ser, es decir, de preguntar por Dios. El Nuevo Testamento describe cómo el hombre es prisionero del mundo y se preocupa de lo caduco, de cosas que llevan el sello de la muerte (78).

(77) *Geschichte und...*, 180 s.
(78) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 68 s.

Y en medio de ese mundo aparente, lleno de mentira, irreal, está en juego nuestra auténtica vida, que podríamos y deberíamos realizar en nuestros encuentros y decisiones. Pero el hombre es esclavo de sí mismo y de su mundo. De hecho, es incapaz de renunciar a su egoísmo, que, en realidad, le somete totalmente al dominio de un poder innominado, neutro, el cual no es nadie y, sin embargo, domina a cada uno (79). El hombre, que se halla bajo el poderío del mundo es un átomo de una masa amorfa, no tiene verdadera libertad (autonomía), no es él mismo y, en lo que se refiere a su auténtico ser, está muerto.

Ese es, según la interpretación de Bultmann, el mundo que llegó a su fin en la aparición de Cristo.

La presencia del final y el hombre nuevo

Bultmann reconoce que el mensaje de Cristo está lleno de términos escatológicos; pero, según él, tanto la interpretación temporal de la escatología como la convicción de que el final del tiempo se acerca, aun cuando se dieran en Cristo y en la Iglesia posterior, constituyen solamente una forma de representación que no afecta a la esencia del Evangelio. Como dijimos antes, esa forma de representación es una consecuencia de la visión del mundo "sub specie Dei".

El mensaje auténtico que allí late, el final del que se trata en esas representaciones, se refiere solamente al mundo de los hombres. Es su mundo cerrado el que termina al revelarse un "Tú", desconocido hasta entonces, totalmente distinto de nosotros y, por tanto, capaz de situarnos ante un horizonte nuevo (80). El suceso de la revelación nos pone ante el dilema: o permanecer en nuestro viejo mundo, o morir a él abriéndonos al nuevo ser que Dios nos ofrece gratuitamente. Ahí está el gran acontecimiento

(79) Bultmann, *Theologie des...* 361 s.; *Das Evangelium des Johannes*, (Göttingen, 1956). Cf. el índice bajo la palabra "Kosmos", 558; *Theologie des...*, 252.
(80) Bultmann, *Geschichte und...*, 178 s.

escatológico: precisamente en la liberación *de* nuestra existencia falaz en el mundo *para* nuestra auténtica vida en Dios.

"Ser historico" y "ser escatologico"

El cristiano lleva en sí mismo una paradoja: ha sido sustraído al mundo y, sin embargo, permanece dentro de él y de su historia. Existe como ser mundano y como ser escatológico (81). Vamos a ver en qué consiste esta paradoja analizando algunos conceptos usados por Bultmann.

El distingue entre "ser histórico" e "historia". La historia es el campo de las acciones humanas, por las cuales ella se pone en movimiento. El comportamiento activo del hombre en la historia se debe a su condición de "*ser histórico*", es decir: a su capacidad de tomar una actitud autónoma, consciente y voluntaria frente a la naturaleza. El hombre es un ser que decide responsablemente.

La capacidad de decidir, que el hombre tiene, presupone la posibilidad de ser algo distinto de lo que era. *Prácticamente*, antes de la revelación, no existe esa posibilidad; aun cuando aparentemente el hombre decida muchas cosas, en el fondo, sus decisiones están de antemano determinadas por el conjunto de circunstancias que el Nuevo Testamento llama "mundo" y, sobre todo, por nuestro egoísmo. Y es que, antes de situarnos ante Dios, no conocemos ninguna realidad, esencialmente distinta de nuestro mundo, que pueda llevarnos a algo totalmente nuevo (82).

El hombre es histórico en cuanto puede tener porvenir (futuro), es decir, la posibilidad de moverse en un horizonte diverso de aquel en el que de suyo se desenvuelve.

Y nadie sino Dios es radicalmente distinto de nosotros mismos. Dios sólo es asequible cuando El se revela; y por eso, la revelación nos viene siempre de fuera; la realidad que en ella se nos descubre es totalmente diferente de nosotros mismos. De ahí que solamente la palabra de Dios sea capaz de abrir un futuro,

(81) *Geschichte und...*, 181.
(82) *Geschichte und...*, 169; 181.

es decir, de conducirnos eficazmente a la actualización de nuestro verdadero ser.

Según Bultmann, nuestro "ser histórico" está totalmente condicionado a la revelación de Dios. En efecto, el Nuevo Testamento describe al hombre como un ser totalmente proyectado hacia el futuro, hacia "otro", hacia un "Tú", a saber, Dios y el prójimo; y ¿cómo podríamos tener esa proyección si no conociéramos una realidad *distinta* de nosotros mismos? Pero ¿quién sino Dios es verdaderamente distinto de nosotros?

Por el hecho de habérsenos manifestado Dios, Señor de todas las cosas, el cosmos entero aparece ante nosotros como *verdadera creación*. De ahí que podamos oír en cada encuentro, en cada situación, la voz de "Otro" y que toda nuestra actividad sea un acto de entrega a un "Tú". Y, por tanto, la revelación es la que da sentido a la historia y la que hace a nuestro ser "verdaderamente histórico". He aquí la innovación introducida por el suceso escatológico. Ahí está la paradoja de la fe cristiana: precisamente porque la historia ha llegado a su fin, el hombre puede ser histórico. Bultmann cita a este respecto las palabras de Erich Frank: "Para los cristianos, la venida de Cristo no fue un acontecimiento en el curso temporal de lo que hoy llamamos historia. Fue un suceso en la historia de la salvación, en el reino de la eternidad, es decir, un momento escatológico que puso fin a la historia profana del mundo.

Del mismo modo podemos afirmar que la historia llega a su fin en la experiencia religiosa de cada hombre que está en Cristo. En su fe, se halla por encima del tiempo y de la historia, pues, aunque la venida de Cristo fuera un hecho histórico que pronto quedó relegado al pasado, sin embargo, constituye a su vez un suceso eterno que penetra en el alma del cristiano, donde Cristo nace, sufre, muere y resucita para la vida eterna. La venida de Cristo sucedió en el reino de la eternidad, que es inconmensurable con el tiempo histórico" (83).

El hombre no logra su ser de una vez para siempre, sino que lo constituye en cada una de sus decisiones: "somos lo que deci-

(83) *Geschichte und...*, 182.

dimos" (84). Y por esto, la historia es esencial al hombre, pues en ella está en juego su propio ser.

Según Bultmann, la concepción cristiana del hombre tiene cierta coincidencia con la del historicismo, a saber: éste defiende que nuestra realidad auténtica está en la conciencia por la cual conocemos nuestro presente y reconocemos nuestro pasado; y la fe cristiana, dice él, consiste también en una autointeligencia. Pero solamente la fe libra al hombre de su pasado y le abre a un futuro real. Y lo típico de la existencia del creyente está en concebirse como un ser que vive de Dios y para Dios. Eso es lo que se halla en juego en cada decisión. La palabra de Dios me pregunta si quiero entenderme, o bien como un ser que vive por sus propias fuerzas, cerrado en sí mismo, o bien como un ser que tiene su raíz en Dios. En este segundo caso, el hombre renuncia a lo que fue, lo relega al pasado, y vive de su "futuro", de Dios.

Bultmann usa la palabra "futuro" en un doble sentido. Primordialmente, le da una acepción existencial, para designar la proyección altruista del creyente (85), y también la toma en una acepción temporal, para expresar la contingencia del suceso escatológico, que está continuamente condicionado a la acción libre de Dios y a la decisión del hombre (86).

La Libertad

Bultmann muestra el parentesco del pensamiento cristiano sobre la libertad con el griego. En Grecia, es libre, en el sentido político, el que puede sacrificar su vida por la "polis", para defender la ley que le permite seguir viviendo como ciudadano. Ahí está, según él, el contenido auténtico de la palabra libertad, que no significa "libertinaje", sino el hecho de estar libre *de* y *para*, es decir, el haber sido liberado de mí mismo y el verme capacitado para conseguir algo distinto de lo que ya tenía.

(84) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 277 s.; *Jesus*, 49.
(85) *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 278.
(86) Bultmann, *Geschichte und...*, 180 s.

Bultmann hace suyas las palabras de Goethe: "Lo que nos hace libres, no es el rechazar toda norma superior sino la veneración de algo que está por encima de nosotros mismos" (87).

Y en el estoicismo, la libertad consiste en desprenderse de lo externo, de la situación social, para elevarse a la vida interior del espíritu.

El pensamiento cristiano —continúa Bultmann— adopta la idea griega y la enriquece con un nuevo contenido. Según la concepción paulina, el hombre debe ser liberado del conjunto de poderes mundanos que lo apartan de sí mismo, para volver a ser verdaderamente "él mismo". Pero nosotros no podemos autorealizarnos sin la ayuda gratuita de Dios. La gracia de Cristo es la ley de la libertad.

El cristiano es libre en cuanto tiene porvenir (futuro) distinto de sí mismo. Y el futuro del creyente está en Dios, que le abre para todos los encuentros históricos y le capacita para recibir los dones divinos y corresponder a sus exigencias. Ahí radica la riqueza peculiar de la libertad cristiana, pues el ser del hombre no se reduce a la razón, a la interioridad del espíritu, sino que se constituye en sus decisiones históricas. Y, por tanto, puede hacer suyas todas las posibilidades que la historia le ofrece (88).

La libertad cristiana se realiza en el momento en que el hombre, a base de una nueva "autoconcepción", llega a ser "él mismo". Y esto sucede en la fe, donde, conformándonos con el juicio de Dios, reconocemos que nuestro ser en el "mundo" merece llamarse "pecado", "muerte", "pasado", y que en nuestro nuevo ser están: la "vida", la "libertad" y el "futuro" verdaderos.

Relacion entre la filosofia y la teologia

Cuanto llevamos dicho puede resumirse en los siguientes términos: Dios llama al hombre en Jesucristo. En esa llamada se nos manifiesta un "Tú", desconocido hasta entonces, cuya acción

(87) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 289.
(88) *Glauben und Verstehen*, (t. 2), 274-279.

transforma al hombre, de inauténtico en auténtico, de pecador en justo, de egoísta en altruista, de natural en histórico.

¿No puede lograr la filosofía el mismo concepto de hombre que Bultmann atribuye a la revelación? Según él, solamente la revelación nos descubre lo que es el hombre, a saber, un ser que se constituye en su encuentro con Dios. La palabra de Dios descubre nuestro ser en el mismo acto de realizarlo.

El hombre no alcanzado por la revelación tiene cierta preinteligencia de su propio ser, de su existencia auténtica y, consecuentemente, de Dios. Pero no puede actualizar esa preinteligencia de sí mismo y de Dios por sus propias fuerzas.

La filosofía y la teología coinciden en el análisis de la existencia caída, la una a base de la razón y la otra bajo la luz de la revelación (89). Por el hecho de que la filosofía llegue a conocer la inautenticidad de la existencia humana, muestra cierta preinteligencia de nuestra realidad auténtica en Dios. De ahí que el hombre de todas las épocas haya tenido conceptos religiosos.

Pero el Dios de las religiones no cristianas no es radicalmente distinto del hombre, sino un concepto que éste se forja para colmar sus aspiraciones. En todos los fenómenos religiosos, late ciertamente una pregunta por Dios, pero sólo en el Cristianismo hallamos la afirmación decidida de que El existe y de que es un "Tú" radicalmente distinto de nosotros, ante el cual debemos responder en todos los actos de nuestra existencia. Y, además, el hecho de que la razón humana tenga cierta "preinteligencia" del verdadero Dios, solamente lo conocemos en el acto de la revelación (90), es decir, desde el acto descubrimos la potencia.

Analisis del hombre segun la revelacion

A. *En el acto de creer se revela lo que es el hombre y lo que es Dios.* Vamos a exponer más ampliamente lo que sucede en el hombre en el momento de creer.

(89) *Glauben und Verstehen*, t. 1), 305 ss.
(90) *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 297 ss.

Hemos dicho que, según Bultmann, la filosofía no es capaz de hallar una solución real para sus propias preguntas. Ni siquiera es capaz de delimitar su campo, como lo manifiesta el hecho de que intente dar una respuesta al problema de Dios. Ahí está precisamente su pecado fundamental, pues lo que en el fondo hace en dicha respuesta es buscar una legitimación de las aspiraciones humanas.

Nos encontramos ante una paradoja: por una parte, la filosofía peca sobrepasando sus límites y, por otra, no puede dejar de sobrepasarlos, pues esto equivaldría a renunciar a su egoísmo sin la gracia de Dios.

Solamente la revelación descubre al hombre su propia impotencia. Ella nos dice que la existencia humana, únicamente encuentra aquello por lo que pregunta en la palabra que Dios le dirige libremente. Y la respuesta divina consiste precisamente en colmar la aspiración del hombre, en llevarle a la actualización de su verdadero ser. Dios nos muestra cuál es la realidad que buscábamos y que, sin embargo, no podíamos alcanzar.

El conocimiento de Dios y el del hombre se realizan dialécticamente. Dios revela el ser del hombre en cuanto nos manifiesta lo que El mismo es *para nosotros;* y nos manifiesta lo que El es revelándonos el ser auténtico del hombre ante Dios. La revelación no comunica verdades abstractas, ni sobre Dios ni sobre el hombre. El conocimiento de Dios y el del hombre van indisolublemente ligados y se realizan siempre en una situación concreta. Toda afirmación sobre Dios es, al mismo tiempo, una afirmación sobre el hombre, y viceversa (91).

La teología habla de Dios en cuanto habla de los hombres que han sido puestos ante El (92). Teológicamente, el hombre no existe hasta el momento de la revelación (93).

B. *La revelación no contiene ningún sistema ético.* El hecho de que el hombre reciba en la revelación la plenitud de su ser, no significa que se le ofrezca un ideal ético para adquirir la

(91) Bultmann, *Theologie des...*, 187.
(92) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 25.
(93) Bultmann, *Jesus*, 64; *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 136 s.

perfección, pues esto sería una justificación del egoísmo humano. Aunque nosotros logremos en la fe nuestra propia perfección, sin embargo, el motivo de nuestras decisiones debe ser la voluntad divina, pura obediencia, y no el del perfeccionismo moral (94).

Lo que santifica al hombre no es la imitación de un prototipo de conducta sino la obediencia a Dios, "El Santo", en cada momento de su existencia.

La revelación no manifiesta ningún contenido nuevo, ni de orden dogmático ni de orden moral. Da escuetamente la respuesta a las preguntas humanas.

C. *La justificación.* Hemos dicho que, según Bultmann, la revelación no descubre ningún contenido dogmático ni moral. ¿Qué es, por tanto, la revelación? Es un suceso contingente, una acción dirigida al hombre (95). ¿Y qué produce en el hombre el suceso de la salvación? Un hombre totalmente nuevo —responde Bultmann— y no un mero cambio de cualidades. El creyente ha sido sustraído totalmente al mundo; "el nuevo hombre es siempre el transcendente, cuya identidad con el terreno solamente es cognoscible en la fe" (96).

No puede, por tanto, decirse que la fe sea un mero estado psicológico de nuestra conciencia. El hombre escatológico se constituye íntegramente en el encuentro con la revelación y, consecuentemente, no tiene ninguna continuidad con el terreno. Bultmann refleja indudablemente su propio pensamiento cuando, hablando de la teología dialéctica, escribe: "Todo lo que se refiere a la religión es siempre una realidad contingente en el hombre. Nunca puedo apoyarme en mis vivencias y consolarme en ellas. Solamente me puedo consolar en la promesa de Dios. Aun cuando digamos que la revelación divina es "juicio y gracia", notemos, sin embargo, que no se trata de dos vivencias consecutivas. Y tampoco debemos considerar a la desesperación como un estado transitorio que desemboca en la redención. Radicalmente entendida, la desesperación es la conciencia de que el hombre natural huye de Dios y de que, como lo muestra el mismo hecho de querer hacerlo, no puede huir de El. La desesperación solamente es posible cuando se ha creído en Dios; y el creer en El significa que ha terminado nuestro huir de Dios y que se ha realizado nuestra conversión a El. No se trata, por tanto, de dos actos.

(94) *Jesus*, 66 ss.
(95) BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 18.
(96) *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 24.

Y la fe no es un acto que, una vez realizado, nos confiera la justificación. Ni es una acción que nosotros podamos repetir, como si la vida humana pudiera producir alternativamente el pecado y el perdón... Solamente puede saber lo que es la gracia el que se conoce a sí mismo como pecador. Y esto sólo puede hacerlo el que ya está ante Dios, es decir, el que ya conoce la gracia divina. La mirada simultánea a la gracia y al juicio de Dios constituye la esencia de la fe. Solamente hay gracia para el pecador; y la gracia no se da sino en el juicio... Nunca se llega a un conocimiento y a una actitud definitivos, pues el hombre siempre permanece "pecador y justo" en el juicio de Dios... La gracia no es una realidad universal, sólo es real en cada acción concreta de Dios dirigida al pecador... La justificación no consiste en un cambio de cualidades del hombre terreno; puesto que ella es transcendente, sólo existe en el juicio de Dios... En la justificación, el hombre de aquí queda constantemente abolido —no sólo suplantado, pues ello induciría un nuevo ser terreno— en virtud de otro del más allá" (97).

De lo dicho se desprende que el ser auténtico del hombre no está en él mismo, en sus cualidades, en su conocimiento, sino en la realidad transcendente de Dios. Nunca entramos en posesión de nuestro verdadero ser, pues éste se halla siempre fuera de nosotros. La fe me arranca de mí mismo, del mundo, y me proyecta hacia Dios. Pero nunca descansa en algo que ella haya llegado a poseer; siempre tiene su fundamento fuera de sí misma.

Propiamente, el creyente no es ni el hombre terreno ni el transcendente, ni el justo ni el pecador; es la relación constante

(97) *Glauben und Verstehen*, (t. 1), 22 ss.

entre su ser en el mundo y el que tiene en el juicio de Dios. Y la unidad dialéctica del hombre de aquí con el de allá sólo es cognoscible en el acto de creer. La fe es el presente escatológico donde el futuro divino califica de pasado mi ser mundano.

La fe no es un estado sino un continuo movimiento entre el ser mundano y el desmundanizado, una constante superación de la incredulidad.

Bultmann concibe el suceso escatológico que se realiza en la fe como un encuentro personal; lo importante del mismo es el que el uno esté ante el otro y no precisamente un cambio de cualidades en alguno de ellos. La fe es el encuentro de dos seres que estaban separados; al volverse a ver, solamente se realiza el hecho de encontrarse. "No puede concebirse —escribe— como una experiencia anímica; es más bien un suceso que sale al encuentro del hombre, que entra en él desde fuera y se revela a sí mismo como acción de Dios. Dios se hace creible allí como una autoridad indiscutible que juzga (suprime) y perdona (crea) al hombre, y le exige un comportamiento determinado" (98).

Propiamente, el suceso de la salvación entra en el hombre en forma de una decisión hecha, de una respuesta, la cual le pone en movimiento hacia el mismo Dios que ha creado en él la fe. De suyo, el hombre no tiene más que la posibilidad y la capacidad de ser actualizado desde fuera y de ser proyectado hacia el futuro, Dios y el prójimo.

El suceso de la revelación se realiza en el momento en que la palabra de Dios sale al encuentro de cada hombre concreto, sin multiplicarse por eso; sólo entonces es real y sólo entonces es creible. "En la Palabra —y en ninguna otra parte— hallamos el perdón de Jesús. Si es verdadera su palabra, si El ha sido enviado por Dios..., eso es lo que el hombre debe decidir. Permanece en firme, sin embargo, la exclamación de Cristo: "¡Bienaventurado el que no se escandalice de mí!" (99).

(98) Bultmann, *Jesus*, 177 ss.
(99) *Jesus*, 182.

Juicio sobre Bultmann

No podemos ni aceptar ni rechazar íntegramente la obra de Bultmann. El ha planteado un conjunto de problemas que la teología no podrá esquivar.

Bultmann no es un mero racionalista, Según él, la fe no es un fruto de la razón humana sino un don gratuito de Dios.

Es indudable que su obra contiene auténticos valores teológicos, por ejemplo: la actualidad palpitante de la palabra de Dios y la concepción unitaria del mensaje neotestamentario, lograda a base de un moderno sistema filosófico. Podríamos ciertamente hacerle reproches por su lenguaje excesivamente filosófico, pero hemos de comprender su intención, a saber: traducir el Nuevo Testamento al idioma de un determinado grupo de hombres. Y la simplificación tan grande que él hace del Nuevo Testamento, hemos de explicarla también por la estrechez conceptual de los hombres a los cuales se dirige Bultmann (100). De todos modos, no puede afirmarse que su concepción del Nuevo Testamento sea una mera canonización de la interpretación del ser en Heidegger.

Bultmann ha logrado penetrar en la esencia de la fe cristiana en cuanto actitud. Y, quizá, nada deberíamos objetarle si la revelación se redujera a una antropología determinada. Aun cuando él afirme que el objeto de la teología es Dios, sin embargo, se fija mucho más en el hombre que en El, en los beneficios de Cristo más que en el mismo Cristo. Bultmann defiende ciertamente que no podemos realizar nuestro verdadero ser sin el encuentro con Dios, pero en ese encuentro, se trata primariamente de hallarnos a nosotros mismos.

Y la cuestión es: si Dios nos manifiesta y comunica su propio ser, en la medida en que El es cognoscible y participable por nosotros, y consecuentemente nos exige un comportamiento determinado; o bien, Dios nos revela solamente lo que de nosotros

(100) Götz Harbsmeier, en "Kerygma und Mythos" ed. cit., 77.

quiere conseguir, exigiéndonos una actitud concreta y sin darnos ninguna razón de sus exigencias (obediencia ciega). La teología tradicional ha creído lo primero: Bultmann en cambio, con excesiva audacia, elimina todo conocimiento teórico y reduce el Cristianismo a una ética de situación con la cual hemos de responder a un Tú desconocido, que se manifiesta en cada caso.

En principio —et consulto Evangelio— no podemos prescindir de la teología especulativa.

Hay en Bultmann otro grupo de cuestiones que se refieren a la historia de la salvación.

¡Qué duda cabe de que tenemos ante nosotros todo un mundo de símbolos a interpretar! Y, seguramente, una exégesis exhaustiva tendría sus repercusiones en el pensamiento escatológico.

Pero Bultmann es excesivamente radical. Bajo un mismo nombre, "Mito", incluye: las intervenciones de Dios en la historia, casi todas las afirmaciones neotestamentarias sobre la persona de Cristo y su obra y, finalmente, el lenguaje simbólico del Nuevo Testamento.

Todo eso queda eliminado por dos razones: 1.ª, por la peculiaridad del idioma mítico, que no pretende describir realidades objetivas sino mostrar la "autointeligencia" del hombre que lo usa, de modo que el mito habla antropomórficamente de lo divino y mundanamente de lo no mundano; 2.ª, porque no es compresible para los hombres modernos.

De suyo, la acepción que Bultmann da al término "Mito" no es la corriente. Tal como él lo entiende, el mito tiende a equipararse con el símbolo. E indudablemente, el lenguaje neotestamentario quedaría mejor calificado con el término "simbólico" que con la palabra "mítico"; lo cual no excluye el que, entre los símbolos usados por el Nuevo Testamento, se halle alguno, o algunos, tomado del mundo mitológico.

Esto supuesto, la misión de la exégesis está en descifrar: 1.°, lo que es una auténtica afirmación del Nuevo Testamento; 2.°, los símbolos que éste usa y el sentido de los mismos.

Y, en cuanto a los hombres modernos, el teólogo deberá esforzarse en expresar el contenido del Nuevo Testamento con palabras comprensibles "hic et nunc". Y el hombre moderno, habrá de esforzarse igualmente —si ad salutem pervenire vult— en entender el lenguaje divino.

¡Lejos de mí, sin embargo, el lanzar superficialmente un anatema sobre Bultmann y su obra! Aunque discrepe de su resultado final, creo, sin embargo, que falta todavía mucho trabajo teológico, el cual se proponga la misma meta que él y se fundamente sobre una investigación histórica, tan profunda cuantitativamente, y más profunda cualitativamente, como la de Bultmann.

SEGUNDA PARTE

Estudio comparado de los autores expuestos

Capitulo Sexto

PROBLEMAS FUNDAMENTALES

Dada la diversidad de los autores, cuya doctrina escatológica terminamos de exponer, vamos a ver ahora los principales problemas que aparecen en todos ellos, a saber: el de la inmortalidad del alma, el del tiempo y el de la Parusía.

El problema de la inmortalidad del alma

Es en la cuestión de la inmortalidad del alma donde los autores estudiados adoptan una postura más homogénea. Todos niegan que el alma sea inmortal por su propia naturaleza.

Debemos, sin embargo, prescindir de Bultmann al tratar de esta cuestión; pues, según él, el Nuevo Testamento no contiene ninguna afirmación sobre el ser en sí de Dios ni sobre el ser en sí del hombre. Y reduce el mensaje neotestamentario a una "autointeligencia" del creyente. Este vive ante Dios; El es su futuro. En la fe, el hombre está proyectado hacia Dios, vive en El, ha sido sustraído al tiempo y, consecuentemente, a la muerte. Esta es ciertamente el límite del hombre, pero detrás de ella está Dios, que es nuestra vida y nuestro futuro verdaderos. En la fe termina el tiempo y la caducidad de la existencia; en ella desaparece todo preguntar.

Y ¿por qué Althaus, Brunner, Cullmann y Barth niegan que el alma sea inmortal? En general se basan en el Nuevo Testamento, que resalta el carácter unitario del hombre, la importancia de la corporalidad, el aspecto colectivo de la salvación y, consecuentemente, el pensamiento de la resurrección simultánea de todos los hombres.

Esto supuesto, se preguntan: si el alma es totalmente feliz desde el momento de la muerte, ¿qué importancia tiene para ella la resurrección del cuerpo? ¿se podrá seguir afirmando que la corporalidad es esencial al hombre? Y si cada individuo llega a su destino eterno independiente de los demás ¿dónde está el carácter colectivo de la salvación?

Argumentan también por la relación entre el pecado y la muerte. Puesto que la muerte es una consecuencia del pecado, deberá afectar a la parte del hombre que es más culpable, a saber: al alma (1).

Y, finalmente, rechazan la doctrina de la inmortalidad del alma porque, según ellos, no hay textos bíblicos en los cuales podamos fundamentarla.

Sin embargo, Althaus, Brunner y Cullmann reconocen que hay pasajes neotestamentarios donde se habla de un "estar con Cristo" después de la muerte y antes de la resurrección corporal. De ahí que se vean forzados a elaborar diversas soluciones.

Althaus, cuya razón principal para rechazar la inmortalidad del alma es la de que debilitaría el pensamiento de la resurrección, adopta una postura indecisa. Su posición puede resumirse en los siguientes términos: a) defiende una inmortalidad personal: después de la muerte perduran nuestras relaciones con Dios; b) en cuanto a la cuestión de si los hombres viven en el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección, Althaus sostiene que es un problema filosófico sobre el cual caben diversas opiniones; exige, sin embargo, desde el punto de vista teológico que la solución adoptada por cada uno no desvirtúe el pensamiento de la resurrección y el de la salvación colectiva; una de las soluciones que, a su juicio, son posibles es la de que los difuntos hasta el día de la resurrección se hallan en un estado de somnolencia; c) personalmente, Althaus se inclina por la identificación del momento de la muerte con el de la resurrección colectiva; según él, la distancia entre ambos instantes sólo existe para nosotros que nos hallamos en el tiempo; pero, desde el punto de vista del más allá, los dos momentos son simultáneos. Y, consecuentemente, la muerte individual es la cara terrena de la resurrección colectiva en el cielo (2).

(1) Cfr. sobre ALTHAUS, págs. 32-35; sobre K. BARTH, págs. 89-117; sobre BRUNNER, págs. 136-139; y sobre CULLMANN, págs. 173-177.

Brunner pone en primer plano el que la muerte sea una consecuencia del pecado. Este radica primordialmente en el espíritu y, por tanto, si afirmáramos que la muerte, consecuencia del pecado, afecta solamente al cuerpo, caeríamos en una contradicción.

Y, lo mismo que Althaus, concilia el pensamiento de la resurrección colectiva con el de una vida inmediatamente después de la muerte a base de la idea de que en la eternidad todos los sucesos son simultáneos. Allí no existe el tiempo; vistas desde el más allá, la muerte individual y la resurrección colectiva constituyen un mismo instante (3).

Cullmann enfoca el problema desde el punto de vista de la historia de la salvación. Esta es un drama colectivo que va desarrollándose progresivamente hasta finalizar con la Parusía de Cristo y con la resurrección simultánea de todos los hombres.

Aunque Cullmann rechace rotundamente el pensamiento de la inmortalidad natural del alma, sin embargo reconoce que en el Nuevo Testamento se habla de cierta vida intermedia entre la muerte y la resurrección. Su concepción puede resumirse en los siguientes términos: de suyo, el hombre debería morir totalmente, pero el Espíritu Santo resucita, por la fe, durante la vida terrena, el núcleo más íntimo de nuestro ser, que sigue viviendo después de la muerte. No obstante, la perfección definitiva no se

(2) Cf. págs. 32-35.
(3) Cf. págs. 136-139 y 144-146.

dará hasta el día de la resurrección. Entre tanto, los difuntos viven en un estado de una especial proximidad a Cristo; y bajo este aspecto su condición es mejor que la nuestra. Mas, en cuanto a la vitalidad que desarrollan, su existencia es muy imperfecta todavía. Cullmann cree que la palabra más adecuada para designar la vida de los difuntos es la de "sueño" (4).

El problema del tiempo en la revelacion

El problema del tiempo ocupa un lugar central en todos los autores estudiados y, sin embargo, apenas coinciden en la concepción del mismo. Terminamos de ver la relación que guarda esta cuestión con la de la inmortalidad.

A juzgar por la medida en que resaltan el carácter temporal de la revelación, podríamos establecer el siguiente orden descendente: Cullmann, Barth, Brunner, Althaus y Bultmann.

Según *Cullmann*, el punto central del Nuevo Testamento está precisamente en la concepción rectilínea de la historia salvífica. El acentúa tanto la importancia de lo temporal en la revelación que, basado en el Nuevo Testamento, enlaza en una misma línea recta el tiempo anterior a la creación, el de nuestro mundo y el que ha de comenzar en el momento de la Parusía. Cullmann muestra cómo todo lo que se refiere a la salvación constituye una cadena de hechos acontecidos en el tiempo. Cada época realiza su propio sentido y a la vez forma parte de un todo en evolución.

Los demás autores critican unánimemente a Cullmann porque defiende un concepto de tiempo que conviene unívocamente a Dios y a la criatura (5).

K. Barth afirma que tanto el tiempo divino como el humano son reales; pero establece una distinción cualitativa entre la temporalidad de Dios y la del hombre.

(4) Cf. págs. 173-177.
(5) Cf. págs. 159-163.

Según él, aunque Dios tenga un verdadero principio, medio y fin, sin embargo esas tres dimensiones del tiempo divino se hallan compenetradas y no separadas, es decir, cada una de ellas está en las otras. Barth rechaza totalmente la idea de que la eternidad sea una *duración sin fin* (6).

En cambio, el antes, el ahora y el después del tiempo creado están separados. Pero insiste en que éste es una verdadera realidad; el tiempo fue creado junto con el hombre y es una condición indispensable para que se pueda desarrollar la vida humana, es la forma que toman nuestras acciones al desplegarse en la historia.

Nuestro tiempo no desaparece en la nada, se conserva en Dios. Es bueno y es necesario el que el hombre llegue a un final de sus días, para que así adquiera una fisonomía determinada y no se diluya en un flujo sin fin.

El hombre no tiene más allá y termina con la muerte. Nuestro futuro es Dios, y en El está el más allá de nuestra vida terrena. El hombre se identifica con el transcurso de su historia; y la resurrección ha de consistir en la glorificación del tiempo terreno (7).

La vida temporal de Cristo se halla revestida tanto de las características divinas como de las humanas. Por una parte, el tiempo histórico de Cristo es limitado y, por otra, la vida temporal de Jesús ha existido, existe y existirá siempre, pues es la eternidad encarnada. Todos los hombres son coetáneos de Jesús. De ahí que Barth defienda una presencia real de Cristo en la historia de Israel y la unidad esencial entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y, sin embargo, acentúa el carácter verdaderamente histórico, temporal, de todas las acciones de Jesús y, contra Bultmann, especialmente el de la resurrección.

En la historia salvífica se trata de auténticos hechos, de inter-

(6) Cf. pág. 109.
(7) Cf. págs. 109-117.

venciones positivas de Dios, y no de un mero simbolismo de verdades eternas.

Los pensamientos que terminamos de exponer muestran cómo Barth reconoce la existencia de un auténtico contenido temporal en la revelación. Sin embargo, resalta mucho menos que Cullmann el carácter rectilíneo y progresivo de la historia de la salvación. Esta se reduce, a causa de la eternidad del tiempo de Jesús, a la manifestación de una realidad preexistente, es decir, a la automanifestación de Cristo bajo diversas formas históricas. Y por esto, la historia salvífica pierde, en Barth, su sentido progresivo, pues toda la realidad cristiana se halla presente en las distintas épocas (8).

En la concepción bartiana no está suficientemente resaltado el hecho de que el Antiguo Testamento sea una preparación del Nuevo, ni el de que las verdades bíblicas hayan ido apareciendo progresivamente.

Brunner muestra la diferencia existente entre el Cristianismo, centrado en un movimiento histórico, y las religiones orientales, que no sienten ningún interés por la historia en cuanto tal. Las religiones no cristianas, generalmente, se mueven dentro del pensamiento del eterno retorno; en cambio, el Cristianismo se halla fundamentado sobre una revelación histórica y sobre hechos concretos que acontecieron de una vez para siempre durante la vida de Jesús. E, incluso, el Cristianismo tiene una concepción que da sentido a toda la historia de la humanidad.

Brunner pone además de manifiesto que el objeto de la fe cristiana no es un sistema abstracto de verdades sino la Persona de Cristo: "Yo soy...", "Hay que creer en El y en su obra".

Y en cuanto al tiempo, formalmente considerado, afirma que es una realidad positiva, querida y creada por Dios, y que la misma eternidad no es atemporal. Sin embargo, sostiene, no que el tiempo sea algo intrínseco en Dios, sino que es un atributo relativo. Si decimos que en Dios existe el tiempo es solamente porque El es autor de la criatura temporal. Pretende ciertamente evitar el que concibamos la eternidad como una negación del tiempo. Pero resalta tanto el presente —la supratemporalidad— de Dios que prácticamente excluye de El las otras dos dimensiones del tiempo. Y cuando intenta conciliar la escatología individual con la colectiva, recurre a la idea de que, vistos desde la eternidad, todos los sucesos son simultáneos (9).

(8) Cf. págs. 104-108.

También en *Althaus* quedan algunos restos de pensamiento atemporal; sin embargo, la insistencia con que se plantea el problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección, es un indicio claro de que intenta liberarse del mismo.

El reconoce abiertamente la perspectiva temporal de la revelación, pero es al intentar armonizar el carácter colectivo de la escatología con su inminencia respecto a nosotros, cuando se inclina por la simultaneidad del instante de la muerte con el de la Parusía. Y además, según él, el tiempo no es algo intrínseco en las cosas, sino una forma extrínseca a la cual han sido sometidas, a saber: la ley de la caducidad. Por eso, la redención definitiva, que ha de suprimir dicha ley, no podrá darse en el tiempo; es decir, la resurrección, la Parusía, etc., no tienen nada que ver con una época final de la historia.

Y en los mismos signos predichos para el fin de los tiempos, no se trata —dice Althaus— de una sucesión de acontecimientos, sino de características que acompañan siempre a la Iglesia terrena. Cada época bordea en la eternidad; y, por tanto, no puede decirse que la última generación de la humanidad haya de estar especialmente cercana a la Parusía (10).

Bultmann opina que toda la historia de la salvación no es más que una forma de expresión mítica. Según él, la revelación nada tiene que ver con determinados hechos sobrenaturales, acontecidos en medio de la historia. Todo lo que se refiere a la revelación, solamente es perceptible bajo la luz de la fe.

Bultmann elimina la escatología temporal junto con los demás elementos que, según él, constituyen una forma de expresión mitológica. Solamente queda el presente escatológico, es

(9) Cf. págs. 89-104.
(10) Cf. págs. 29-31; 32-35; 47-51

decir, ese momento eterno en el cual el hombre, alcanzado por la palabra de Dios —o "suceso de la salvación"—, pasa de inauténtico a auténtico, de egoísta a altruísta, de la muerte a la vida verdadera.

Lo que interesa a Bultmann no es el ahora, el antes y el después del tiempo, sino el carácter histórico del hombre, es decir: la capacidad de decidir "él mismo" en cada circunstancia concreta (11).

La perspectiva temporal de la escatología

La perspectiva temporal de la escatología es una consecuencia de la postura tomada respecto al problema del tiempo en la revelación.

Bultmann elimina de la fe cristiana todo el futuro temporal. En cambio, Althaus, Brunner, Barth y Cullmann reconocen que el pensamiento bíblico está orientado hacia un futuro temporal; pero algunos de ellos, al elaborar una visión conjunta de la escatología, prácticamente destruyen la orientación teleológica.

Respecto a *Cullmann*, no cabe duda de que él retiene fielmente la perspectiva temporal de la escatología; hasta el punto de que une el tiempo del hombre y la eternidad en una misma sucesión homogénea de instantes. Todos los hechos de la historia de la salvación se hallan enclavados dentro de una serie rectilínea e irreversible de momentos temporales. E, incluso, afirma que la Parusía y la resurrección de los muertos han de ser acontecimientos históricos. Y en el nuevo mundo continuará el tiempo por los siglos de los siglos.

Barth atenúa el pensamiento del progreso en la revelación y, consecuentemente, el *movimiento histórico hacia el final de los tiempos*. Supuesta la eternidad de Jesús, toda la realidad cristiana está presente en cada momento de la historia.

(11) Cf. págs. 189-190.

El afirma que el tiempo se prolonga para que otros hombres tengan un espacio donde realizar su existencia. Y, por tanto, nosotros distamos, temporalmente hablando, de la Parusía de Cristo.

Sin embargo, la historia, tal como la concibe Barth, no es un auténtico movimiento progresivo hacia el final; está más bien orientada hacia arriba, hacia un Cristo equidistante de todos los momentos del tiempo. Lo cual queda confirmado con la afirmación bartiana de que nuestra historia no desemboca en el más allá, sino que vuelve sobre sí misma para transfigurarse en la eternidad.

Althaus y *Brunner* afirman que la fe cristiana está proyectada hacia el fin temporal de la historia. Pero, según ellos, esto sólo puede decirse desde nuestro punto de vista terreno, pues, desde una perspectiva eterna, todos los sucesos son simultáneos. De donde se deduce que la proyección hacia un futuro final de los tiempos es una mera vivencia subjetiva.

A pesar de todo, quieren mantener la escatología temporal. Y si aparentemente la destruyen con sus respectivas concepciones de la eternidad, ello se debe a su intento de reducir a una unidad armónica la escatología individual y la colectiva. Y no hay duda de que quieren subordinar su reflexión personal a los datos bíblicos, entre los cuales —repito— reconocen que se halla la escatología temporal. Si evolucionan ulteriormente en su pensamiento, es de esperar que abandonen la idea de la "atemporalidad" de la Parusía e intenten una nueva vía de solución.

Brunner, Barth y Althaus, suprimen además un elemento muy importante de la historia de la salvación, a saber: la idea de que el pecado original sea un hecho histórico. Y, con ello, prescinden del primer acto de la historia salvífica, el cual ha marcado el cauce de todo su desarrollo posterior. Es precisamente el pecado de Adán, en cuanto hecho histórico, el que ha dado a nuestra historia la forma que ahora tiene.

La Parusia

Los autores aquí estudiados se fijan especialmente en la problemática de la "Escatología consecuente".

Barth interpreta que la resurrección de Jesús, la venida del Espíritu Santo y la aparición final de Cristo, constituyen tres formas distintas de una misma Parusía. Y, por tanto, la promesa de Cristo de que volvería *pronto* se ha cumplido ya bajo la forma de "Resurrección" y de "Venida del Espíritu Santo" (12).

Cullmann muestra que el centro temporal del Cristianismo está no en el futuro, como en el judaísmo, sino en un hecho del pasado. De ahí que el "cuándo" de la Parusía no sea una cuestión fundamental. Lo importante es el hecho y no el "cuándo" de la Venida. Y por eso puede explicarse el que los primeros cristianos no se escandalizaran por el retardo de la Parusía, de cuya proximidad ellos estaban convencidos (13).

Para Althaus, la Parusía es una realidad eterna y, en cuanto tal, totalmente incompatible con el tiempo histórico. Esta afirmación se debe, por una parte, al influjo que el Barth de la primera época ejerce todavía en él; y, por otra, a la preocupación que Althaus tiene de dar un carácter inminente a la escatología.

En el fondo, Althaus sigue estando más influído que el mismo Barth por la dialéctica bartiana de la "Carta a los Romanos". En efecto, en la afirmación de Althaus de que el tiempo es ajeno a la verdadera realidad, late todavía el pensamiento del contraste entre la sombra y la luz; lo temporal aparece en él como un especie de penumbra proyectada por la realidad eterna.

Sin embargo, repetimos que Althaus se mueve en medio de

(12) Cf. págs. 119-120.
(13) Cf. págs. 178-179.

una concepción insegura de sí misma y que se esfuerza por desprenderse de la ideología atemporal (14).

Brunner sigue una línea bastante parecida a la de Althaus.

Y, en cuanto al modo cómo conciben el final de los tiempos, *Bultmann* lo elimina totalmente; *Brunner* confiesa que no le es posible el distinguir entre lo simbólico y el contenido real en la descripción neotestamentaria del final del mundo; concibe la Parusía como una manifestación de lo que Cristo es para nosotros y de lo que nosotros somos ocultamente en El; y el final de la historia no será —según él— un último período temporal, sino el fin instantáneo de nuestro tiempo; *Cullmann* acepta literalmente la descripción neotestamentaria del final de la historia.

(14) Cf. págs. 31-32.

Capitulo Septimo

CARACTERISTICAS GENERALES Y CONTRASTES INDIVIDUALES

Queremos resaltar de nuevo que los cinco autores estudiados han llevado a cabo su obra teológica, fundamentalmente, después de nacer el movimiento de la teología dialéctica. De ahí que se note en todos ellos una fuerte reacción contra el liberalismo teológico, el cual convertía el cristianismo en un conjunto de verdades abstractas; y que acentúen el carácter histórico de la religión cristiana. Aun el mismo Bultmann se aparta de la teología de los siglos anteriores y pone de manifiesto la contingencia de la acción divina en la fe.

Y los restos de ideología atemporal, a los cuales nos hemos referido, pueden explicarse como una reminiscencia del pasado.

Sin volver a caer en un biblicismo literal, han puesto de nuevo en primer plano: la escatología cristiana —resurrección, Parusía, aspecto colectivo de la Iglesia...—, el sentido auténtico de la acción reveladora, la transcendencia del Dios *personal* y el carácter específico, absoluto, del Cristianismo frente a todo otro fenómeno religioso.

En medio de estas características generales, cada uno de ellos tiene un matiz individual, que le diferencia y aleja de los demás. Vamos a ver concretamente el contraste que existe, primero, entre Barth y Bultmann; y, después, entre Bultmann y Cullmann.

Barth y Bultmann

Barth se ha manifestado en un opúsculo (1) sobre la obra de Bultmann. Allí le reprocha especialmente: a) el que tome como punto de partida, no al Nuevo Testamento sino al hombre moderno (2); b) su afirmación de que el suceso de la salvación se realiza en el acto de creer y no precede a la fe. Estoy muy de acuerdo —dice Barth— en unificar la Soteriología y la Cristología, pero haciendo a la vez una distinción clara entre ambas. La Cristología, aun cuando vaya indisolublemente unida a la Soteriología es, sin embargo, anterior a ella (3); c) el que la crucifixión no tenga ningún sentido independientemente de la fe, como pretende Bultmann. Si la Cruz significa algo para el creyente —le replica Barth— es precisamente porque tiene su significado antes de que nadie crea. Cristo no sólo ha inaugurado sino que ha cerrado también el proceso de la salvación (4); d) Barth se opone con especial energía a la interpretación que Bultmann hace del suceso pascual, a saber: es, según éste, el nacimiento de la fe en el resucitado y no la resurrección corporal de Cristo (5); e) en el problema de la "desmitologización" —término que Barth tacha de "mal sonante", religiosa y filológicamente—, acusa a Bultmann de interpretar los textos del Nuevo Testamento a base de un canon infalible y *preestablecido*, a saber: su idea de "mito", que le incapacita para entender esos textos y cualquier otro texto (6).

Barth pregunta: "¿Por qué Bultmann se cree más deudor a los hombres de hoy que al Nuevo Testamento? ¿Quién puede discernir los textos en los cuales se habla mitológicamente? ¿No se

(1) K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen.* (Theol. Studien, H. 34) Zürich, 1952.
(2) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 8.
(3) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 17 s.
(4) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 21.
(5) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 22 s.
(6) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 24-31.

entiende por mito una forma literaria en la que, bajo una narración de historias de dioses, se describe la relación existente entre los elementos del mundo? Y ¿no salen al paso de esta forma literaria los autores del Nuevo Testameto?".

"¿Dónde está el mensaje del Nuevo Testamento cuando ha quedado desmitologizado, a la manera de Bultmann, y no puede ya decirse que Dios ha querido humillarse, venir al mundo, y ser un objeto, ¡horribile dictu!, temporal? ¿Dónde está ese mensaje si nos está prohibido el admitir que la fe cristiana se fundamenta en el testimonio de los discípulos de Jesús, los cuales no sólo vieron el abandono de la Palabra encarnada y crucificada sino también la gloria de la resurrección, acaecida en medio del espacio y del tiempo, vista por los apóstoles con sus propios ojos, oída con sus oídos y tocada con sus manos? ¿Dónde está el Nuevo Testamento si, en lugar de decir esto, debemos afirmar que la religión cristiana tiene su origen en una partenogénesis de la fe de los apóstoles, que contemplaron a Cristo, en una forma suprahistórica, invisible, celeste; y no en su propia forma, histórica, visible, terrena, tan mundana y tan objetiva como antes de la resurrección?".

"Francamente —concluye Barth—, no quisiera tratar de hereje a Bultmann, pero creo que hay un docetismo agudo en su Nuevo Testamento desmitologizado..." (7).

f) Y en cuanto a la filosofía existencialista, Barth le reprocha el que haga de ella un principio preestablecido para la inteligencia del Nuevo Testamento, en lugar de usarla solamente como un medio de expresión. Y ¿por qué —se pregunta Barth— ha de adoptar esa "preinteligencia" tan complicada de Heidegger? Ni siquiera "ratione temporis" hay algún motivo para limitarse al existencialismo. Existen otras expresiones del espíritu de nuestro tiempo; y el influjo del pensamiento existencialista no es tan grande que el teólogo deba sentirse forzosamente ligado a él.

El riesgo más grave que Barth ve en el intento de Bultmann respecto al existencialismo, es el que éste, al acercarse al Evangelio con una "preinteligencia" determinada, vuelva a caer en

(7) *R. Bultmann, Ein Versuch...*, 32-34.

el liberalismo teológico del cual quisieron alejarse para siempre los promotores del movimiento de la teología dialéctica. Y cree que el autor de la "desmitologización" ha aceptado realmente el principio de los teólogos liberales, a saber: la necesidad de someter la revelación a la inteligencia natural del hombre (8).

La raíz principal de la discrepancia entre Barth y Bulmann está en la Cristología.

Barth reanuda la doctrina tradicional sobre la Trinidad y sobre la Encarnación y la Redención. Esta se ha realizado de una vez para siempre en Cristo; y la fe hace presente en el creyente la obra de la Cruz, pero no añade nada a la redención objetiva.

Bultmann, en cambio, niega toda prioridad ontológica de la redención objetiva sobre la fe. El suceso de la salvación se realiza en el mismo acto de creer, es decir, en el momento en que la Palabra de Dios se hace presente en cada individuo. Afirma ciertamente que el suceso escatológico, en sí mismo, es único; pero no admite que la obra de Jesús tenga un valor *constitutivo* respecto a la salvación y le concede solamente una función manifestativa.

Barth parte siempre de la Palabra encarnada, del Cristo muerto y resucitado, de la redención, la cual quedó constituída de una vez para siempre en la Cruz.

Bultmann, en cambio, prescinde de la encarnación del Verbo, quedándose solamente con la eficacia de la palabra divina en cada creyente.

Bultmann y Cullmann

Es sumamente interesante el establecer una comparación entre estos dos autores, pues ambos estudian el Nuevo Testamento desde un punto de vista puramente exegético y coinciden en que la historia de la salvación constituye una unidad indisoluble, la

(8) *R. Bultmann. Ein Versuch...*, 37-41; 52 s. El peligro de volver a caer en el liberalismo teológico, lo ha visto Barth siempre que se ha tratado de llegar a un compromiso con la filosofía, por ejemplo: en el caso de la teología natural de Brunner.

cual, o se acepta toda o se rechaza toda. Pero, de hecho, llegan a un resultado totalmente opuesto.

Según Cullmann, la esencia del contenido bíblico está precisamente en la serie rectilínea e irreversible de hechos que constituyen la historia de la salvación, cuyo núcleo fundamental es el siguiente: Dios creó al hombre y le encomendó la representación de todo el universo. Adán pecó y extendió la perdición a la creación entera. Movido por su misericordia, Dios eligió a un pueblo para que representara a todos los demás pueblos y al cosmos en orden a la salvación. Después, esa misma función representativa fue asumida por un resto de Israel y, finalmente, por un solo hombre: Jesucristo. El, por su obra terrena, reconcilió todas las cosas con Dios, venció a los poderes invisibles y fue exaltado a la diestra del Padre. Desde allí domina en todo el universo y especialmente en la Iglesia, que es el centro y el instrumento del reinado universal de Cristo. Jesús ha de volver un día a esta tierra; y entonces los muertos resucitarán, se transformará el universo y comenzará un nuevo período del tiempo que ha de durar por los siglos de los siglos.

Bultmann, en cambio, cree que toda esa historia, en la cual Cullmann hace tanto hincapié, es mitología pura. Se trata allí, según él, de descripciones de la acción transcendente de Dios en forma mundana, humana, histórica, es decir, "mítica". De ahí que disocie la fe cristiana de la escatología temporal y de todos los dogmas cristológicos.

El Cristianismo, que Bultmann concibe, no tiene nada que ver con un sistema de verdades sobre Dios y sobre nuestra actuación ética en el mundo, ni con determinados acontecimientos históricos; y se reduce al conocimiento de Dios, y a la obediencia a El en cada situación concreta. Cristo no inicia una nueva historia, proyecta solamente la antigua hacia su origen en Dios.

Bultmann no niega que la historia vaya a tener un final, ni que el cristiano haya de actuar en el mundo. Lo que rechaza Bultmann es: 1.°, el que la proyección hacia un fin de los tiempos forme parte de la fe cristiana; 2.°, el que, en cuanto creyentes, tengamos ninguna visión *determinada* del mundo, ni en el aspecto dogmático ni en el ético.

TERCERA PARTE

Respuesta a los principales problemas escatológicos del protestantismo moderno

Capitulo Octavo

EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD

Hemos visto en la primera y en la segunda parte de esta obra que la inmortalidad del alma es uno de los problemas escatológicos más importantes en el Protestantismo moderno.

Puesto que los autores estudiados rechazan la doctrina de la inmortalidad del alma por el hecho de que, según ellos, carece de fundamento bíblico y es contraria al pensamiento antropológico de la Biblia, vamos a examinar a continuación si esos argumentos son ciertos.

Ante todo, hemos de reconocer a la teología de nuestro siglo y, en buena parte, a la protestante el mérito de haber puesto de relieve la perspectiva histórica de la revelación, es decir, el hecho de que ésta no contiene un sistema ideológico sino que narra un conjunto de intervenciones de Dios en la historia.

El sujeto al cual se dirige Dios en su acción salvífica no es, en primera línea, el individuo sino "el pueblo de Dios"; el pueblo que esperó al Mesías, el que oyó la palabra de Jesús, y el que anuncia la revelación a través de todos los siglos.

Aunque la historia de la salvación esté centrada en un pueblo, en una comunidad, sin embargo. no puede afirmarse que la fe cristiana tenga una concepción colectivista, pues es ella presisamente la que ha mostrado el carácter sagrado de cada individuo, de cada persona. Pero no hay duda de que, en la visión cristiana, el individuo recibe su máxima dignidad por el hecho de pertenecer a un organismo superior, designado en el Nuevo Testamento como "Reino de Dios", "Cuerpo de Cristo", "Iglesia".

Los primeros libros de la Biblia, apenas se fijan en el indi-

viduo en cuanto tal; su atención está centrada en el "Pueblo de Israel".

En el Antiguo Testamento, solamente hallamos un planteamiento claro del problema del más allá de cada individuo en los libros que fueron escritos durante los últimos siglos que precedieron a la aparición de Cristo. Y la primera respuesta bíblica al problema de la escatología individual fue el pensamiento de la resurrección y no el de la inmortalidad del alma.

El Nuevo Testamento desarrolla ulteriormente el pensamiento de la resurrección, apoyado en la base firme de la victoria de Cristo sobre la muerte. La fe cristiana promete al creyente la revivificación de su propio cuerpo en el día de la Parusía de Jesús.

Los libros del Nuevo Testamento están alentados por la esperanza de la Parusía y de la resurrección de todos los hombres al final de los tiempos; y sólo incidentalmente se refieren a la muerte del individuo inmediatamente después de la muerte.

Los teólogos protestantes de nuestro siglo ponen en primer plano la línea fundamental del pensamiento bíblico, a saber: la constitución unitaria del hombre y la resurrección simultánea de todos en el momento de la Parusía. De ahí que rechacen la doctrina de la inmortalidad del alma, la cual, según ellos, está en contradicción con la concepción típicamente bíblica y es de origen griego.

No hay duda de que muchos protestantes modernos son demasiado exclusivistas al eliminar de la revelación todo lo que no esté dentro de la línea clásica del judaísmo. Aun cuando se demostrara que el pensamiento griego haya influído en la elaboración de la doctrina de la inmortalidad del alma, no podríamos, sin embargo, calificarla de contraria a la revelación. La cuestión es si la inmortalidad está o no está afirmada en la Sagrada Escritura (1). ¿Es que Dios no pudo hacer uso de ningún conducto distinto del pueblo judío para manifestar ciertas verdades? El criterio para discernir si una verdad es revelada no es el origen de la misma sino el hecho de que haya sido recibida en la Sagrada Escritura.

(1) Cf. M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dinge* (5.ª ed., 1959), 347 s.

Y, ¿podemos aceptar —objetan algunos protestantes— que en el mismo seno de la revelación existan dos líneas contradictorias de pensamiento? Ciertamente no podemos admitir que haya en la Biblia dos concepciones contradictorias; pero no repugna el que existan en ella dos tipos distintos de pensamiento. Ahí está la misión del teólogo: en armonizar los datos que a primera vista parecen opuestos.

Y no cabe duda de que en la problemática suscitada por los autores protestantes, a los cuales nos hemos referido anteriormente, se han puesto de relieve muchos puntos que debemos tener en cuenta para llegar a una unidad armónica entre el pensamiento de la inmortalidad y el de la resurrección.

Pero veamos, ante todo, cuáles son los datos de la Sagrada Escritura.

ARTICULO I

LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Constitutivos antropologicos

El Antiguo Testamento no ofrece una visión completa del hombre, no contiene una psicología con ideas bien definidas, no hay allí una antropología perfectamente elaborada. Los libros veterotestamentarios se acomodan a la forma de hablar de Israel.

El Antiguo Testamento ve al hombre en su vida y en su actividad cotidianas y, especialmente, en su relación a Dios. El hombre es una criatura y Dios es el Señor, que lo formó del lodo de la tierra e infundió en él el aliento de la vida (Gen. 2, 7).

Los constitutivos antropológicos que más frecuentemente aparecen en el Antiguo Testamento son los siguientes: "carne" (basar), "espíritu" (ruah) y "alma" (nefesch).

1. El término "*carne*" designa primordialmente: la substancia corporal (Gen. 40, 19; Iob. 41, 14), todo el cuerpo, el hombre entero, el género humano (Gen. 6, 12; Is. 40, 5; Ier. 45, 5).

"Basar" contiene frecuentemente la idea de debilidad y de ca-

ducidad (Is. 31, 3; Ps. 56, 5), aunque no en un sentido moralmente peyorativo (2).

2. "*Espíritu*". El "ruah" es el principio, la fuerza, de la vida. El hombre es un viviente porque Dios infunde en él el aliento de la vida (Gen. 2, 7). Si Dios retira su Espíritu, el hombre muere (Ps. 104, 29; 146, 4; Iob. 34, 14 ss.).

Todo lo creado debe su existencia al Espíritu de Yavé (Ps. 104, 29 s.); y, por eso, El es el Señor de la vida y de la muerte (Iob. 12, 9 ss.; Deut. 32, 39).

Aunque el Espíritu de Dios y el del hombre fueran designados con un mismo nombre, sin embargo la idea del dominio absoluto de Yavé impidió el que surgiera una concepción panteísta de la vida. El espíritu humano existe en una dependencia total de la voluntad creadora de Dios.

En el Antiguo Testamento no aparece con claridad qué es el aliento —el principio— de la vida, que se infunde en el hombre. No puede afirmarse que sea un constitutivo antropológico.

La palabra "ruah" es usada también para designar la vida (Ps. 31, 6), el lugar donde residen las sensaciones y los afectos (Gen. 25, 35; 4 Reg. 19, 7; Iob. 7, 11) y, muy frecuentemente, el centro de la vida espiritual y el de la dirección de los comportamientos éticos (Is. 19, 3; Ier. 51, 1; Iob 32, 8; Dan 4, 5) (3).

3. "*Alma*". "Nefesch" no es una parte del hombre totalmente distinta del "ruah". El Espíritu de Dios es el principio general de la vida. Y el alma designa esa misma fuerza vital en cuanto se halla individualizada en cada viviente. Sin embargo, el Antiguo Testamento dice que, si Dios retira su Espíritu, el alma muere (Gen. 37, 22; Núm. 23, 10; Iud. 16, 16); en cambio, no afirma que el "ruah" muera.

Ese Espíritu es el principio tanto de la vida animal como de la humana, pero en el hombre produce fenómenos esencialmente superiores.

---

(2) J. Schmid, *Biblische Anthropologie*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" (t. I, 1957), 604 ss.

(3) J. Schmid, *Biblische...*; F. Mussner, *Ζωή. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium.* (Münchener Theologische Studien, 1952), 1.

Originalmente, "nefesch" significa cuello, garganta, y lo que de ésta procede, a saber: el hálito vital, la misma vida (2 Sam. 19, 5). El alma dice una relación muy directa a la sangre (Gen. 9, 4; Ps. 72, 14; Lev. 17, 14); de ahí la prohibición de derramarla.

El término "nefesch" es usado también para designar al *individuo* viviente (Gen. 14, 21), al hombre como persona (Gen. 2, 7; Ex. 1, 5), pudiendo desempeñar la función de un pronombre personal (Gen. 49, 6; Is. 3, 9; Ier. 3, 11; Ps. 3, 3). Dentro de esta misma acepción, los miembros de una familia son llamados "almas" (Gen. 12, 5; 46, 22).

El alma es el principio de la vida y de la vitalidad animal (Deut. 12, 20; 1 Sam. 2, 16; Mich. 7, 1), de los deseos y de las aspiraciones espirituales (Is. 26, 8; Ps. 25, 1).

El Antiguo Testamento no hace una total delimitación psicológica de la palabra "espíritu" y "alma"; a veces las usa en un sentido idéntico (Iob. 12, 10).

"Ruah" y "nefesch" no designan dos constitutivos antropológicos, distintos entre sí. El hombre no *tiene* alma sino que *es* alma. "Ruah", "nefesch" y "basar" significan tres aspectos, y no tres componentes, distintos de una misma totalidad.

El Antiguo Testamento no establece ninguna separación entre las funciones espirituales y las somáticas. Los fenómenos físicos son atribuídos tanto al cuerpo como al alma, y la misma actividad espiritual es localizada en órganos materiales; así, por ejemplo, el corazón es la sede de los actos de la voluntad (1 Reg. 8, 17 s.; Ier. 19, 5) y del entendimiento (Os. 4, 11; Iob. 12, 3); y en los riñones radican la vida espiritual y el ser más íntimo del hombre (Ier. 11, 20; Ps. 7, 10). Eso mismo aparece en Is. 38, 13; Ps. 6, 3; 63, 2; 84, 3; Iob. 4, 14; Ps. 51, 10.

La doctrina sobre el "scheol" muestra también que el Antiguo Testamento no separa la vida espiritual de la corporal. Lo que sobrevive en el "scheol" no es precisamente el alma, sino todo el hombre, aunque su vida sea sumamente sombría, ténue e impotente (Ps. 88, 5; Is. 14, 9 ss.) (4).

---

(4) E. Kalt, *Seele*, en "Biblisches Reallexikon". (Paderborn, 1931); W. Bauer, Ψυχή en "Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen

El Antiguo Testamento insiste mucho en la debilidad y en la caducidad del hombre, pero habla también de su grandeza, que consiste en haber sido creado a imagen de Dios (Gen. 1, 26; 9, 6). Sin embargo, los hombres se apartan de Dios, todos son pecadores (Gen. 8, 21; Ps. 143, 2; Iob. 15, 14-16). Y el pecado no reside en la carne sino en el corazón humano (Gen. 6, 5; Ier. 4, 4; Ps. 51, 2).

El hombre despues de la muerte

Los primeros libros del Antiguo Testamento

En la visión del Antiguo Testamento, el máximo bien del hombre es su vida terrena (Prov. 3, 16; Gen. 15, 15; Jud. 8, 32). Una larga vida es un don especial de Dios (Gen. 25, 8; 35, 39; Deut. 5. 16; 16, 20; 30, 19).

El tener que morir es sumamente triste, pero inevitable; y el devoto lo acepta con resignación (Ps. 89, 49).

La existencia de los difuntos es totalmente sombría, no tiene comparación con la vida más calamitosa de la tierra. Algunas expresiones indican que los difuntos moran en su propio sepulcro, y otras hablan de una congregación de todos ellos en un lugar llamado "scheol".

Los difuntos no tienen ningún carácter sagrado; son impuros y hacen impuros a los que están en contacto con ellos (Num. 19, 16; Deut. 21, 23).

Los difuntos se hallan excluídos de la alabanza de Yavé (Ps. 115, 17; Is. 38, 11; Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11); están dejados de su mano (Ps. 88, 6). Yavé solamente es el Dios de los vivos (5). Y para los israelitas no hay vida verdadera fuera de la comunidad con el Dios vivo. La existencia que los difuntos llevan en el "scheol" carece de toda clase de alegrías.

Los primeros libros del Antiguo Testamento desconocen que

urchristlichen Literatur". (4.ª ed., 1952); J. Schmid, *Biblische Antropologie*, (LTK).

(5) Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (t. II, 1953), 844-849.

en el más allá haya una suerte distinta para los buenos y para los malos (6).

El judaismo posterior

En los primeros tiempos de Israel era ya conocido el que Dios, en casos extraordinarios, podía conceder a ciertos individuos una vida superior a la terrena (Gen. 5, 21 ss.; IV Reg. 2, 9 ss.; Is. 53, 8 ss.); pero, en general, no había más esperanza que la del "scheol".

Los primeros indicios de cierta esperanza de una vida feliz en el más allá, los encontramos en los salmos (16; 49, 16; 73, 23 ss.) (7). No es que allí aparezca ninguna doctrina concreta sobre el destino eterno del hombre, pero los textos citados constituyen un estadio de tránsito de la idea del "scheol" a la esperanza cierta de una vida eterna, la cual se introdujo en Israel durante los últimos siglos antes de Jesucristo.

Es en el tiempo posterior al exilio cuando se difunden en el judaismo las siguientes ideas: la retribución individual después de la muerte, distinta para los buenos y para los malos; el juicio futuro, la resurrección, y la inmortalidad (8). Este desarrollo de la escatología individual se produjo junto con un fenómeno, general en aquella época, de valoración del individuo en cuanto tal, frente al nacionalismo anterior (9).

Sobre el siglo primero antes de Cristo, podemos distinguir dos tendencias dentro del mismo pensamiento escatológico del judaismo: A) el judaismo palestinense; B) el helenista.

A). En el *judaismo palestinense* perdura la misma línea antropológica que en los libros anteriores al exilio, en armonía con la cual se impuso la idea de la resurrección. Sin embargo, se produjo cierta evolución en el sentido de que los rabinos de este período acentuaban, mucho más que los primeros libros del

(6) Mussner, Ζωή 8 s.
(7) Kittel, (t. 2), 849 s.; Mussner, Ζωή 9 s.
(8) Mussner, Ζωή 28 s.
(9) P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*. (Tübingen, 1934), 66-68.

Antiguo Testamento, la superioridad del alma sobre el cuerpo. El alma es producida inmediatamente por Dios y tiene cierta autonomía frente al cuerpo; por ejemplo, en los sueños es capaz de realizar algunas actividades independientemente de éste.

Pero no fue aceptada la idea griega de un antagonismo radical entre el alma y el cuerpo. La unión de ambos se debe a la voluntad de Dios y no es una caída de la destinación original del hombre. Y el pecado no procede del cuerpo sino del corazón, es decir, de la voluntad humana.

El alma es creada por Dios. Después de la muerte sigue viviendo en el "scheol" o en un lugar celeste.

La vida del más allá es distinta para los buenos y para los malos. Todos van al "scheol", pero los justos encuentran allí un lugar transitorio de descanso, hasta que llegue el día de la resurrección. Para los impíos, en cambio, el "scheol" es un lugar de castigo.

No hallamos descripciones de la vida de los impíos en el "scheol"; y sobre la de los justos aparecen las expresiones de "dormir" y de "descansar". Estos gozan de cierta felicidad.

La idea de que los justos y los impíos llevaban una vida distinta en el más allá tuvo como consecuencia el que se les señalara un lugar distinto para los unos y para los otros (10). Desde sus lugares respectivos, las almas esperan la unión con sus propios cuerpos en el día de la resurrección (11).

B). *El judaismo helénico* está sensiblemente influído por el pensamiento griego. Esto se manifiesta en el antagonismo entre el cuerpo y el alma, por ejemplo, en Filón.

---

(10) J. Schmid, *Biblische Anthropologie* (LTK), 607 s. *Das Evangelium nach Lucas.* (Regensburg, 1951), 215 s. P. Volz, *Die Eschatologie der...*, 356 ss.

(11) Sobre la relación entre la corporalidad presente y la futura, según la concepción judía de esta época, Volz distingue tres sentencias: 1.ª "reanimación"; el cuerpo permanece idéntico y, al final de los tiempos, Dios producirá una nueva animación del mismo, semejante a la primera creación. Ante el hecho de la corrupción del cuerpo, algunos afirman que hay en él una materia indestructible, la cual servirá de base para la nueva vida; 2.ª el alma y el cuerpo se separan, son conservados en dos lugares distintos, y el día de la resurrección volverán a unirse; 3.ª las almas recibirán un nuevo cuerpo. (*Die Eschatologie der...*, 249-254).

Por lo que se refiere a los libros canónicos en concreto: el pensamiento de la resurrección aparece en Dan. 12, 1-3; 2 Mach. 7; 12, 43 s.; y el de la inmortalidad en Sap. 2, 10-23; 3, 1 ss.

Respecto al libro de la Sabiduría, es muy debatido: 1.°, si la doctrina de la inmortalidad que éste contiene es de origen judeobíblico, o bien se debe al influjo helenista; 2.°, si esa doctrina es contraria al contexto general de la antropología del Antiguo Testamento.

1.° El origen de la doctrina de la inmortalidad puede explicarse tanto por evolución interna del pensamiento bíblico como por el influjo del helenismo (12). En este segundo caso, Dios se habría servido de la filosofía griega para dar una respuesta al problema de la retribución de las acciones humanas inmediatamente después de la muerte. Entre la idea del "scheol" y la doctrina de la inmortalidad, contenida en el libro de la Sabiduría, media indudablemente una evolución considerable. Pero hemos de tener en cuenta que la historia de la revelación todavía no estaba cerrada; y no repugnaba, por tanto, el que aparecieran pensamientos nuevos.

2.° Y en cuanto a la antropología bíblica, debemos reconocer también que en el libro de la Sabiduría hay un cambio de perspectiva respecto a los primeros escritos de la Biblia, a saber:

---

(12) Algunos explican la aparición de la doctrina de la inmortalidad en la Biblia por la evolución interna del judaismo, por ejemplo: Portet, *The Preexistence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinic Writings.* Bückers cree también que se trata de un desarrollo ulterior de pensamientos que ya estaban contenidos en el Antiguo Testamento. Cfr. *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches.* (Münster, 1938). P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit.* (Alttlche. Abhand., t. II), concluye que no hay indicios de que el autor del libro de la Sabiduría conociera profundamente la filosofía griega (p. 155). El opina que se trata de una evolución de las verdades bíblicas, que fueron expresadas con nuevos pensamientos filosóficos (p. 156). J. Fischer, *Das Buch der Weisheit.* ("Echter Bibel", t. IV, 1959), 722, escribe: es posible, pero no está probado, el que la doctrina de la inmortalidad de Platón haya influído en el libro de la Sabiduría. Cf. también J. Fichtner, *Weisheit Salomos.* (Tübingen, 1938). Según Volz, en cambio, la doctrina de la inmortalidad del libro de la Sabiduría, está más cerca de la concepción platónico-filoniana que de la rabínica. (*Die Eschatologie der...*, 59).

de un modo de pensar fenomenológico se ha pasado a una concepción substancialista. Tampoco repugna el que esto se debiera al influjo griego. Pero notemos que la doctrina del libro de la Sabiduría sobre la inmortalidad no tiene nada que ver con el dualismo platónico. Las ideas allí expresadas son las siguientes: la muerte no se debe a la intención original de Dios (1,13), pues El creó al hombre para la inmortalidad (2, 23). Contrariamente a lo que opinan los impíos, existe un más allá donde las almas de los justos se hallan en paz, en premio a sus buenas obras (3, 1 ss.). En cambio, los impíos se encuentran angustiados y están lejos de la felicidad (5, 1 ss.) (13).

Esos textos nada dicen sobre la naturaleza de la inmortalidad, pero afirman el hecho de la misma y el de que la suerte de los buenos y la de los malos es distinta. Lo que primariamente pretenden es indudablemente el dar una respuesta a la pregunta por el más allá del individuo. El libro de la Sabiduría, por sí solo, no basta para elaborar una doctrina clara sobre la relación entre la inmortalidad del alma y la resurrección, pero hallamos ciertamente en él la afirmación de que la vida del hombre no termina con la muerte.

ARTICULO II

LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, el tema fundamental es el pecado

(13) Podemos aducir aquí las palabras de PORTER, escritas precisamente para comparar la doctrina judeo-rabínica sobre la inmortalidad con la griega: en la Biblia, a diferencia de la concepción griega, "la decisión de lo que en definitiva es el hombre se realiza durante la vida terrena y no en un estado de preexistencia del alma. Y, consecuentemente, esta inmortalidad no excluye sino que incluye la resurrección". (Cita tomada de P. VOLZ, *Die Eschatologie...*, 59).

Sobre el hecho de que en el libro de la Sabiduría la inmortalidad se basa en la destinación positiva de Dios, cfr. P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie...*, 79 s.: "por inmortalidad se entiende un estado de felicidad, No es una propiedad inherente al alma. Debe alcanzarse mediante el comportamiento terreno".

y la redención; y las afirmaciones antropológicas que allí se hacen, no se refieren al hombre considerado en sí mismo, sino visto en su relación a Dios.

"Carne" y "sangre" designan la debilidad del hombre (Mt. 16, 17; Gal. 1, 16). "Corazón" significa la totalidad de la vida interior (Mt. 5, 8; Mc. 3, 5).

El "alma" es el principio vital de la carne; cuando ella desaparece se produce la muerte física (1 Io. 3, 16). Ψυχή se usa también para designar a un determinado ser viviente (Act. 7, 14; 1 Petr. 3, 20), a una persona concreta, al yo, (Mt. 16, 25; Rom. 2, 9).

No puede comprobarse el que en la doctrina de Jesús haya una mayor valoración del alma que del cuerpo. El pecado del hombre no procede de su constitución material sino de su voluntad. Es el corazón y no el cuerpo el que hace al hombre o bueno o malo (Mc. 7, 20-23) (14).

En Mc. 8, 35-40: "salvar y perder el alma...", la palabra ψυχή equivale a la de "vida". El sentido real del texto es: el que pierda la vida terrena... salvará la escatológica.

Vamos a estudiar concretamente la concepción del hombre en San Pablo y en San Juan.

LA ANTROPOLOGIA PAULINA

Los principales conceptos antropológicos del Nuevo Testamento los encontramos en San Pablo, que adopta muchas palabras del Antiguo Testamento y añade algunas de origen griego: νοῦς y συνείδησις.

1. Σαρξ. – Este vocablo, cuando no incluye ninguna valoración ética, designa simplemente "el cuerpo" (1 Cor. 6, 16; 2 Cor. 4, 10 ss.). San Pablo habla de un cuerpo carnal y de un cuerpo espiritual (1 Cor. 15, 44-49); pero él espera, no el verse librado de la propia corporalidad, sino la transformación de su cuerpo el día de la resurrección (Phil. 3, 21).

(14) JJ. SCHMID, *Biblische Anthropologie* (LTK), 610 s. W. BAUER, *Wörterbuch zu den...*, 1620-1622.

Σαρξ designa también la debilidad y la caducidad del hombre, en contraposición al Espíritu de Dios (Gal 1, 16; 1 Cor. 15, 50). A veces significa el ámbito de la existencia natural, terrena, del hombre (Rom. 2, 28 ss.). "Caminar en la carne" es lo mismo que llevar una existencia puramente natural; denota un hecho sin juzgar sobre él mismo. La vida en la carne es inauténtica, en contraposición a la vida en el Espíritu (Rom. 8, 9), en Cristo, en la fe (Gal. 2, 20).

Σαρξ designa también el mundo del pecado (Rom. 8, 7), la vida del hombre en cuanto está en contradicción con la voluntad divina (1 Cor. 3, 3; Rom. 7, 14). Pero la raíz del pecado no se halla precisamente en el cuerpo. Según esta acepción, el hombre es σαρξ en la medida en que se deja dominar por el poder del mundo, del pecado (15).

La visión paulina del hombre se funda, no en una concepción biológica o filosófica del mismo, sino en la experiencia de la salvación cristiana. Y desde ésta, San Pablo mira al hombre no alcanzado por la revelación.

2. Σῶμα. – Este vocablo designa a veces la persona humana (Rom. 6, 12; 12, 1), pero significa principalmente la corporalidad del hombre, la cual es tan esencial al ser humano que, según la mente de San Pablo, debemos decir: el hombre "*es*" cuerpo y no "*tiene*" cuerpo (1 Cor. 7, 4; 9, 27; 13, 3; Phil. 1, 20).

A veces, σῶμα incluye el mismo sentido moralmente peyorativo que σαρξ (Rom. 6, 11; 6, 6). Pero es el término "carne" el que preferentemente designa el poder del pecado. Esto aparece en la afirmación paulina de que la σαρξ es abandonada en el bautismo (Rom. 8, 9 ss.), a diferencia del σῶμα, que ha de transformarse en el cuerpo resucitado (16).

San Pablo contrapone entre sí la corporalidad presente y la futura como un "cuerpo animal" (Rom. 8, 9 ss.) y un "cuerpo espiritual".

(15) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen, 1954), 228 ss. W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, (Zürich, 1948), 22-40.

(16) Schmid, *Biblische Anthropologie*, (LTK), 611 s. Bultmann, *Theologie des...*, 189 ss.

Según Bultmann, σῶμα, en su sentido específico, designa al hombre en cuanto él mismo es el objeto de su propia acción, es decir, en cuanto es capaz de distanciarse de sí mismo dividiéndose en sujeto y en objeto (cuerpo). El hombre tiene la posibilidad de estar en armonía consigo mismo y la de desmembrarse, dividirse, en dos elementos: sujeto y objeto. De ahí que pueda caer bajo el dominio de poderes extraños, los cuales o bien le alejan de él mismo o bien le hacen retornar hacia sí mismo (17).

3. Ψυχή. – El alma es el lugar donde radica la vida natural del hombre (Rom. 16, 4; 2 Cor. 1, 23; Phil. 2, 30; 1 Thess. 2, 8).

De la misma manera que en el Antiguo Testamento, la palabra ψυχή es usada a veces para designar a un determinado viviente, a una persona (2 Cor. 12, 15).

El término "alma" puede significar también la existencia terrena del hombre (1 Cor. 2, 14), en contraposición a la fuerza de la vida eterna πνεῦμα.

Pero de suyo, cuando no se contrapone a πνεῦμα, ψυχή significa la vitalidad natural del hombre.

No aparece en San Pablo la idea de que el alma sea una substancia distinta del cuerpo (18).

4. Πνεῦμα. – La palabra "espíritu" puede tener un sentido parecido al de ψυχή (1 Cor. 7, 34; 1 Thess. 5, 23). Y, del mismo modo que σῶμα y ψυχή, así también πνεῦμα designa a veces la persona concreta, el "yo" (1 Cor. 16, 18; 2 Cor. 2, 13; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23).

El uso indistinto de las palabras σῶμα, ψυχή y πνεῦμα en San Pablo, muestra que, según él, esos tres términos no designan otros tantos componentes antropológicos, sino tres manifestaciones diversas de un mismo yo.

Muchas veces, "Espíritu" significa la fuerza divina en el hombre, contrapuesta a lo meramente humano, σαρξ. En este sentido, se le atribuyen los fenómenos que superan las facultades humanas (1 Cor 14, 1; 12, 4; 1 Tim. 1, 16 s.; 1 Thess. 5, 19 s.;

(17) Bultmann, *Theologie des...*, 192.

(18) Schmid, *Biblische Anthropologie*, (LTK), 612. Bultmann, *Theologie des...*, 199 ss. Bauer, *Wörterbuch...*, 1620-1622.

Act. 19, 6). El πνεῦμα es un don estacológico (Rom. 8, 23, 2 Cor. 1, 22; Eph. 7, 13 ss.; Act. 2, 16 s.). Los bautizados han recibido el espíritu y han sido transformados en un nuevo ser; por esto se realizan en ellos obras extraordinarias (Gal. 3, 5). La fuerza divina del πνεῦμα es una garantía de la futura resurrección y de la vida eterna (Gal. 6, 8; Rom. 8, 10; 2 Cor. 3, 6; 1 Cor. 15, 45; Io. 6, 63; Rom. 8, 2; Eph. 1, 13 s.) (19).

5. Νοῦς designa: la capacidad que el hombre tiene de saber, de entender y de juzgar algo; su potestad de decidirse por Dios, o contra El. Νοῦς no es una facultad junto a otras, sino que es una modalidad de todas las posibilidades humanas. La mente del hombre puede estar tanto bajo el poder de la "carne" como bajo el del "Espíritu".

6. Συνείδησις es la facultad que los hombres tienen de contrastar su conducta con una norma superior, es decir: designa la potestad de conocer el bien y el mal, y de adoptar el comportamiento correspondiente.

7. Καρδία puede tener el mismo sentido que νοῦς. Se le atribuyen: toda la vida sentimental y la pasional, el querer y el pensar; y, especialmente, lo interno en contraposición a lo externo, el "yo" auténtico del hombre (1 Cor. 14, 25; 2 Cor. 5, 12) (20).

8. Κόσμος.—La palabra "mundo" significa a veces la creación material (Rom. 1, 8). También designa el conjunto de condiciones y de posibilidades de la vida terrena. Y, especialmente, San Pablo aplica el término κόσμος al mundo de los hombres, a la totalidad de los mismos (1 Cor. 1, 20; Rom. 3, 6).

En muchos sitios, κόσμος designa: lo que es contrario a Dios (1 Cor. 1, 20; 2 Cor. 5, 19; 2 Cor. 7, 10; Gal. 6, 14); y, también, lo caduco de la actividad terrena del hombre (1 Cor. 7, 31).

El κόσμος es el mundo de los hombres, el cual está cons-

(19) Schmid, *Biblische Anthropologie*, (LTK), 612. Bultmann, *Theologie des...*, 155 ss.

(20) Schmid, *Biblische Anthropologie*, (LTK), 612-614. Bultmann, *Theologie des...*, 207 ss.

tituído por las acciones y por las preocupaciones de cada uno. A base de la actividad de todos los hombres se crea un poder, llamado "mundo", que subyuga al individuo (21).

Según acabamos de ver, San Pablo no se esfuerza en delimitar exactamente el sentido de los diversos términos antropológicos y en darnos una visión completa de los constitutivos del hombre. Usa las palabras mencionadas solamente para mostrarnos nuestra única posibilidad verdadera, a saber: la salvación, la nueva vida en Cristo. En El se le pregunta al hombre si quiere o bien permanecer en el viejo mundo de la carne o bien trasladarse al del Espíritu, recibiendo la salvación aparecida en Cristo.

La vida eterna en San Juan

Las expresiones antropológicas de San Juan están formuladas desde el punto de vista de la historia de la salvación. El cuarto evangelista concibe al hombre como un miembro del cosmos, que es malo, es un mundo de tinieblas (3, 19; 8, 12; 12, 46; 15, 18-24; 17, 25), y está dominado por Satanás (12, 31; 14, 30; 16, 11).

Aunque San Juan designe con la palabra κόσμος la creación divina (1, 9; 17, 5) y el conjunto de los hombres, a los cuales se dirige la obra redentora (1 19; 3, 16; 8, 26), sin embargo usa primordialmente el término "mundo" para significar lo contrapuesto a Dios.

El hombre no es malo porque *está* en el cosmos, sino porque *es* del mundo. Con lo cual, San Juan califica al hombre por su conducta concreta y no por su constitución intrínseca. El comportamiento más craso del mundo es el de negar la obediencia a la palabra reveladora de Cristo (8, 24; 16,, 9).

El hombre, de hecho, *es del mundo*, está envuelto en tinieblas, se deja arrastrar por el poder del cosmos y, por eso, vive en el pecado. El hombre no renovado es σαρξ y sigue las pasiones de la carne. Sólo la acción de Dios puede liberarle de la perdición. Y, efectivamente, la luz de Dios brilla en medio de las

(21) Bultmann, *Theologie des...*, 249 ss.

tinieblas, el tiempo del mundo camina hacia su fin. El que renace en Cristo, creyendo en El, recibe una nueva vida, la cual ha de durar eternamente (22).

He aquí en síntesis el pensamiento de San Juan, que vamos a desarrollar más ampliamente a continuación.

Sentido de las palabras "vida" y "muerte" en el mundo ideológico de San Juan.

a) *El griego clásico.* En el griego clásico, ζωή significa la vitalidad física de los seres orgánicos: plantas, animales y hombres.

Designa también la vida específicamente humana, la cual culmina en la "teoría". El hombre se diferencia de la naturaleza en que no siempre actualiza su propia posibilidad. La autenticidad de la vida humana está siempre en juego y, normalmente, no se realiza.

Aunque, según los griegos, la vida del hombre incluyera su individualidad, sin embargo ese pensamiento no se llegó a desarrollar plenamente, como lo muestra el hecho de que no fuera conocido el carácter irreversible de la existencia.

b) *El estoicismo.* Entre los estoicos, ζωή designa la vida física. Según ellos, el cosmos constituye una unidad física, pero la vida no se desarrolla a base de un proceso natural, sino que el ser inteligente debe aprehenderla y realizarla mediante su propia decisión.

c) En la "*Gnosis*", ζωή, sin artículo, significa la vida divina. La pura vida solamente existe en el mundo divino. Desde allí se difunde, como una especie de fluído misterioso, hacia el hombre y hacia las demás cosas, donde se realiza parcialmente. Es entendida, por tanto, como una fuerza divina, transcendente respecto al mundo.

d) *El Antiguo Testamento.* En el Antiguo Testamento, la palabra "vida" tiene una acepción biológica. La vida física es el

(22) KÜMMEL, *Des Bild des...*, 41-46.

máximo bien del hombre, y depende de la acción actual de Dios. El es el Señor de la vida y de la muerte. Y, por tanto, el hombre no dispone de su propia vida, ésta es un préstamo de Dios (Deut. 32, 39; Ps. 104, 29 ss).

La vida está dirigida hacia la realización de unas posibilidades determinadas. El mero hecho de existir, como por ejemplo la existencia sombría en el "scheol", no merece el nombre de "vida".

e) *El Nuevo Testamento.* En el Nuevo Testamento, ζωή significa la vida natural del hombre, y se contrapone a la muerte, con la cual termina. La vida pertenece a Dios. El puede matar y vivificar (Rom. 4, 17; 1 Tim. 6, 13); Dios es el Espíritu vivificador (1 Cor. 15, 45).

Ni la vida ni la muerte pueden considerarse como un fenómeno de la naturaleza. La muerte es una consecuencia del pecado.

La idea de "vida" en el pensamiento neotestamentario incluye el que ésta sea indestructible. Solamente Dios está en posesión de la Vida verdadera; la que se halla sometida al pecado no pueda llamarse "vida auténtica".

El hombre natural, a pesar de su vitalidad, está muerto (Mt. 8, 22; Lc. 15, 24; Col. 2, 13).

La vida verdadera es la que se da después de la muerte. Por eso, es llamada simplemente ζωή sin artículo (Mt. 7, 14; Mc. 9, 43). La vida futura está fundada en Cristo y, concretamente, en su resurrección. De ahí que el mensaje fundamental del Nuevo Testamento sea: "el que estaba muerto vive". La vida que procede de Cristo es eterna e indestructible. La muerte no tiene poder sobre ella.

La muerte y la resurrección de Cristo son los hechos fundamentales para la vida de los hombres. La resurrección futura no hará más que llevar a su término lo iniciado en Cristo.

El creyente vive de la esperanza firme del futuro. Pero la vida futura ya está presente de un modo oculto. El hecho de que la vida ya está presente, se halla especialmente acentuado en San Pablo (Rom. 5, 12-21). En el bautismo, el Espíritu nos da un anticipo del futuro (Rom. 8, 23; 2 Cor 1, 22).

Para que podamos recibir la vida, se requiere la predicación de la palabra. Y es en la misma palabra, que recibimos por la

fe, donde se hace presente la vida (2 Cor. 2, 16; 5, 18-20; Rom. 1, 16).

La nueva vida se manifiesta en los diversos actos de la existencia cristiana (Rom. 6, 12-23).

f) *El gnosticismo. El mito gnóstico de la vida.* La tendencia gnóstica presenta gran variedad de formas; pero en todas ellas hay un substrato común. Como sucede en la mayoría de los fenómenos culturales, no podemos concretar el tiempo de la aparición del gnosticismo. Sus ideas fundamentales son las siguientes: la aspiración a un conocimiento superior (gnosis), la necesidad de redención, el ascetismo, el carácter transcendente de Dios, el juicio pesimista sobre el cosmos, la existencia de seres intermediarios entre Dios y el mundo.

1.° *La concepción del mundo en el gnosticismo.* La tierra y el mundo planetario se hallan cerrados, y en un estado antagónico, frente al mundo de la luz. La tierra surgió por una caída original, por la infidelidad de ciertos seres celestes, que prefirieron el caos de las tinieblas (la materia original) al mundo de la luz. La luz celeste tiene una naturaleza totalmente opuesta a la realidad terrestre. Por una especie de caída original, algunos rayos de luz llegaron al mundo de la materia tenebrosa, en el cual quedaron encadenados para siempre.

El hombre es una imagen perfecta del dualismo del universo. Consta de un germen de luz, que procede de un mundo superior, y de una realidad material que envuelve al primer elemento luminoso, al yo espiritual (23).

2.° *La redención.* La redención consiste en la traslación del yo espiritual desde el mundo de la materia, de las tinieblas, al de la luz, de la muerte a la vida; y se realiza por la ascensión del alma al cielo. Es una condición indispensable el que haya sido recibida la "gnosis" durante la vida terrena. La gnosis consiste en dar a conocer el camino y en la administración de consagraciones misteriosas.

El proceso de la redención se abre con la llamada del Redentor, venido de lo alto, cuyo ejemplo deben seguir las almas que han de ser redimidas.

(23) KITTEL, (t. 2, Stuttgart, 1935), 832-850. BULTMANN, *Theologie des...*, 851 ss. Sobre la "gnosis", cfr. BULTMANN, *Das Urchristentum im...*, 176 ss.

Una vez terminada la redención, el yo espiritual vuelve a participar en el mundo imperecedero de la luz, es decir, retorna a la unidad supramundana de la vida.

La vida corporal en la tierra es una mera apariencia (24).

La concepcion de la muerte en la Sagrada Escritura

En la Sagrada Escritura, la muerte aparece como un destino includible de todos los hombres (Io. 6, 49, 58; 8, 52 ss.; Hebr. 9, 27). Solamente Dios está excluído de ella.

En la visión de la Sagrada Escritura, la muerte es una realidad terrible, y jamás se le da un carácter heróico.

La Sagrada Escritura nunca explica la muerte como un fenómeno de la naturaleza. Y ni siquiera toma de ésta ninguna imagen para explicar la muerte y la resurrección.

La muerte es un castigo del pecado. Cada hombre debe ver en su muerte una relación al pecado. La Sagrada Escritura la describe a veces como final de la vida; y otras veces como entrada en los tormentos del más allá.

La muerte corporal será superada en el momento de la resurrección. El Nuevo Testamento no hace ninguna afirmación precisa sobre el estado intermedio entre la muerte y la resurrección.

San Juan habla de una "segunda muerte" (Apoc. 2, 11; 20, 6, 14; 21, 8). El doble aspecto que la muerte reviste en el cuarto evangelista, corresponde a las dos acepciones que la palabra "vida" tiene en él, a saber: la natural, ψυχή, y la sobrenatural, ζωή

Por esto, habla de una muerte corporal (8, 52; 11, 4; 18, 32; 21, 19) y de otra muerte que consiste en la pérdida de la auténtica vida (5, 24; 8, 51; 1 Io. 3, 14).

Puesto que, según San Juan, los hombres vienen al mundo sin la vida verdadera ζωή, todos están muertos hasta que renacen en Cristo. La doble acepción en que el cuarto evangelista toma el término "vida", explica sus juegos de palabras (6, 49 s.; 8, 51 s.; 11, 25 s.) (25).

(24) F. MUSSNER, Ζωή 36-40.

(25) WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes.* (Regensburg, 1957), 218 ss.

También los sinópticos califican de muertos a los que todavía no creen (Mt. 8, 22 plos.).

En Cristo ha sido vencida la muerte. El murió en representación de todos los hombres. Aunque los creyentes sigan siendo mortales, sin embargo han de resucitar todos el día de la Parusía (26).

El concepto de vida en el cuarto evangelista

A) *La terminología de San Juan.* San Juan usa frecuentemente la expresión ζωή αἰώνιος: 17 veces en el Evangelio y 6 en su primera carta. 12 veces la usa sin ningún artículo.

Aunque ζωή designe algunas veces la vida terrena, sin embargo significa primordialmente el don del Padre a los hombres. Los muertos son los que no aceptan el don de la vida eterna (6, 57; 1 Io. 4, 9).

En San Juan aparecen muchos términos antitéticos: vida-muerte; luz-tinieblas; Dios-príncipes de este mundo; espíritu-carne; verdad-mentira; arriba-abajo; cielo-tierra. Esta terminología confiere al cuarto evangelio cierto carácter dualista y cierta semejanza con el gnosticismo.

A diferencia del judaísmo posterior que establecía un dualismo entre este siglo y el futuro, San Juan lo establece entre el mundo de arriba (el cielo) y el de abajo (la tierra). De ahí que haga un uso tan frecuente de los términos "ascender" y "descender" (3, 13; 6, 33, 38, 41, 42, 50 s., 58).

B) *Su concepción dualista de la vida.* Es a base de su terminología dualista cómo San Juan desarrolla la concepción de la "vida". Según los sinópticos, la vida es una realidad del mundo futuro. En cambio, San Juan afirma que ya está presente, pues el Logos la ha traído a este mundo de la muerte (6, 33; 6, 51; 8, 12; 12, 35 ss.). El drama de la salvación se desarrolla entre dos polos locales: arriba y abajo. Es en el momento presente cuando los hombres toman una decisión de vida o de muerte.

San Juan sigue una orientación vertical (arriba, abajo); en

(26) KITTEL, (t. 3), 13-21.

cambio, los sinópticos están orientados horizontalmente (ahora, entonces).

C) *El cosmos se halla en un estado de muerte.* San Juan afirma que el cosmos se halla en una situación de pecado, de muerte. Esta persuasión está fundada en la experiencia histórica que describe el prólogo del cuarto evangelio (1, 9-11). El pecado del mundo consiste en que él no quiere creer.

En las diversas antítesis usadas por San Juan, no se trata de una estructura metafísica del cosmos. La antítesis está entre Cristo y el comportamiento del mundo. En la actitud adoptada ante Cristo, se ha mostrado plásticamente en qué situación se encuentra la humanidad. San Juan funda su juicio sobre el mundo, no en una concepción filosófica, sino en la experiencia histórica de la vida de Jesús.

El cosmos, en cuanto realidad material, ha sido creado por Dios. La maldad de los hombres radica en un comportamiento personal.

D) *La Vida.* En San Juan, ζωή significa principalmente la vida divina, la misma que el Padre comunica al Hijo y éste ofrece al mundo. Cristo es el pan de la vida (6, 35). Y ese pan es su propia carne, que ha de vivificar al mundo (6, 51). El que siga a Cristo, tendrá la luz de la vida (8,12).

La vida es transcendente al mundo y es eterna, pues participa de la naturaleza de Dios y de su Logos.

El acto decisivo de la historia de la salvación es la venida de Cristo. El, por su propia esencia, lleva en sí mismo la vida divina y la comunica a los hombres. La encarnación de Cristo es un hecho que aconteció una sola vez (27), en un momento determinado de la historia; y en ese mismo instante apareció la vida entre los hombres (1 Io. 1, 2) (28). Por el mero hecho de que viniera el Logos, la vida se introdujo automáticamente en el mundo.

El Hijo ha sido enviado para la salvación del mundo que es-

(27) Así, cuando se trata de la misión de Cristo, San Juan usa casi siempre el aoristo.

(28) Emplea el término ἐφανερώθη se hizo visible, sensible. La "vida" no es algo abstracto, sino una realidad concreta en la Persona de Cristo.

taba caído (10, 10: 12, 47: 1 Io. 4, 9). La venida de Cristo ha abierto a los hombres el mundo transcendente de Dios; en Jesús, el mundo de la verdadera vida ha hecho su irrupción en la tierra.

La encarnación del Logos es la base ontológica de la historia de la salvación. Su carne es un instrumento de redención; en ella está la vida del mundo. Los hombres consiguen la vida eterna, no en un suceso mítico, sino en una persona histórica. La obra salvífica de Cristo, realizada especialmente en el sacrificio de la Cruz, es un hecho acontecido en medio de la historia. Los hombres no tienen otra posibilidad para salvarse del mundo de la muerte que la de adherirse a Cristo. San Juan designa esta adhesión con la palabra "fe", πιστεύειν

La fe introduce en la posesión de la verdadera vida (1, 12; 5, 24: 12, 36). Es una entrega confiada y decidida de toda la persona, y tiene por objeto el reconocimiento de Jesús y de su función salvadora.

En el acto de creer, cada hombre decide su propia vida. El que cree en Jesús posee la vida eterna.

El sacrificio de Cristo en la cruz destruyó la forma de muerte del cosmos (1, 29; I Io. 2, 2). Y con ello fue eliminado el obstáculo fundamental para la recepción de la vida.

El Cristo glorificado envía al Espíritu vivificador (7, 37-39), que confiere a los hombres la vida eterna. Esta consiste en un ser engendrados por el Espíritu, en un nacer de Dios.

El germen de la vida divina se convierte en una posesión interna del creyente, y pone en él un nuevo principio vital, radicalmente distinto del natural.

La vida recibida en la regeneración cristiana no está sujeta a la ley de la muerte, dura perpetuamente, es indestructible, pues tiene su origen en Dios. Esta regeneración se produce en el bautismo (3, 5).

San Juan expresa estas mismas ideas bajo la imagen del pan de la vida. Los judíos encuentran escandaloso el que ellos hayan de comer la carne de Cristo. Jesús les explica que se trata de una carne, no terrestre sino celeste y gloriosa. La carne que El quiere dar en la Eucaristía es espiritual. Y precisamente porque es una carne espiritual, puede producir la vida eterna en el que la

comiere, pues el Espíritu es vivificador (6, 61 ss.). El pan de la vida es El mismo, es su propio ser, celeste y espiritual.

El estar en comunión con el Cristo espiritual produce un fermento en el cuerpo de los creyentes, el cual ha de desarrollar toda su fuerza en el momento de la resurrección (29).

E) *La presencia de la vida en San Pablo y en San Juan.* Para San Juan, la vida es un don presente y no meramente escatológico (3, 36; 5, 24; 6, 47, 53, 54; 1 Io. 3, 15, 5, 13).

La interpretación del carácter presente o futuro de la vida en San Juan y en San Pablo, está en relación directa con la cuestión de si la justificación se realiza ya aquí o es puramente escatológica. Y no podemos dudar de que ambos acentúan que la vida es una realidad presente.

a) *San Pablo.* Según el Apóstol, Cristo es el principio de una nueva humanidad, a la cual pertenece el creyente (1 Cor. 15, 20, 23; Rom. 8, 9; Col. 1, 18). San Pablo se refiere a veces a algo que ya está presente (Rom. 5, 12-21) y otras veces a una realidad futura (1 Cor. 15, 20-22). El espíritu recibido en el bautismo es un anticipo del futuro (Rom 8, 23; 2 Cor. 1, 22; Gal 4, 6 ss.).

El llama "vida" a la existencia histórica del creyente, pues el Espíritu vivificador, distinto de la fuerza de la vida natural, está presente en él (2 Cor. 3, 6; Rom. 8, 6 ss.; 1 Cor. 15, 45).

Es una condición indispensable para recibir la vida el que la Palabra sea predicada. Esta Palabra hace presente en cada uno el suceso de la salvación. De ahí que la predicación difunda la vida (2 Cor. 2, 16; 3, 6 ss.; 5, 18-20). La Palabra es una fuerza divina para la salvación (Rom. 1, 16), es el verbo de la vida (Phil 2, 16). La vida llega a nosotros a través de la fe. Del mismo modo que la muerte es una consecuencia del pecado, así también la vida que el Espíritu infunde en nosotros lleva consigo el perdón de los pecados.

La autenticidad de la nueva vida se manifiesta en que es operante en cada circunstancia concreta de la existencia cristiana (1 Cor. 7, 29-31; Rom. 6, 4; 6, 12 ss.).

---

(29) MUSSNER, Ζωή 51-140.

b) *San Juan.* El cuarto evangelista afirma, todavía más radicalmente que San Pablo, el hecho de que la vida es una realidad presente. Cristo es la Palabra, el Hijo eterno de Dios; y por eso, tiene la Vida en sí mismo. Su vida es la luz de los hombres. Como revelador de Dios, nos da la posibilidad de alcanzar la auténtica vida. Esta se hace presente en la fe (3, 15 s.; 6, 40; 20, 31; 5, 25; 11, 25) (30).

Desde el punto de vista del problema de la inmortalidad, revisten un interés especial las siguientes cuestiones: 1.ª, si la presencia de la vida, de la cual habla San Juan, puede entenderse como una anticipación mística del futuro; 2.ª, si esa vida se interrumpe con la muerte.

Cuestión primera. Todo habla en favor de una interpretación realista de la presencia de la vida. La vida auténtica, el don escatológico de Dios, ha comenzado verdaderamente en el creyente. Así lo indica el uso frecuente de la expresión ἔχει ζωήν, en presente, (3, 36; 5, 24; 6, 47; 1 Io. 5, 12). Del mismo modo que la fe, así también, la vida tiene una dimensión presente.

La expresión μεταβέβηκεν "ha pasado", (de la muerte a la vida), indica igualmente un hecho consumado (5, 24; 1 Io. 3, 14).

La vida, que el creyente posee, es una participación de la del Cristo glorioso y, por tanto, de la del Padre. Así como el Cristo glorioso no muere, del mismo modo el que cree en El no morirá jamás. Aunque pierda la vida natural, sin embargo poseerá la vida por antonomasia, a saber: la eterna, la que tiene el poder de vencer la muerte y de vivificar el cuerpo en el día de la resurrección (11, 21-26) (31).

Cuestión segunda. San Juan afirma explícitamente que la vida del creyente ha de durar sin fin. La vida sobrenatural, a diferencia de la presente vida corporal, no cesará jamás.

En el uso normal del Nuevo Testamento, αἰώνιος significa

(30) KITTEL, (t. 3), 868 ss.

(31) MUSSNER, Ζωή 144 ss. J. B. FREY, ("Biblica", 1920), 37-58; 211-239. H. PRIBNOW, *Die Johanneische Anschauung vom Leben,* (Geiswald, 1934), 32.

una duración sin fin (Mt. 18, 8; 25, 41; Hebr. 13, 20; Apoc. 14, 6). Y el mismo sentido tiene cuando acompaña a ζωή (Mt. 25, 46; Rom. 2, 7). San Juan toma este término en una acepción idéntica.

El substantivo αἰῶν aparece casi exclusivamente en la fórmula εἰς τὸν αἰῶνα (9, 32; 4, 14; 6, 51; 8, 35; 10, 28; 11, 26; 12, 34; 14, 16; 1 Io. 2, 17). La preposición εἰς indica claramente una idea temporal.

Muchos de los lugares citados no dejan lugar a dudas. Cuando dice, por ejemplo: "quien beba del agua que yo le daré, no tendrá sed εἰς τὸν αἰῶνα; el sentido de la frase es: "...jamás volverá a tener sed".

"Vida eterna" es una expresión paralela a εἰς τὸν αἰῶνα. Y, si la vida es una realidad presente, hemos de concluir que nunca terminará en quien la poseyere. La muerte que podría afectar a esta vida no es la corporal.

Y, por otra parte, San Juan no se refiere a la inmortalidad corporal, pues, cuando fue escrito el cuarto evangelio, ya habían muerto los demás apóstoles y muchos creyentes.

El hombre que durante la existencia terrena ha llegado a poseer la "vida", no pierde ni interrumpe la posesión de la misma a causa de la muerte corporal (10, 28; 11, 25) (32).

Los sinópticos conciben la "vida" como un don escatológico. En cambio, San Juan la concibe como una realidad presente.

La presencia de la vida no es un obstáculo para que el creyente espere un futuro temporal, a saber, la resurrección en el día último (5, 28 ss.; 11, 25; 12, 48; 6, 40, 44, 54).

La vida eterna y la resurrección no se excluyen entre sí. La comunidad de vida con el Cristo espiritual es un fermento en el cuerpo del creyente, el cual desarrollará toda su fuerza en el momento de la resurrección.

Sin embargo, no puede decirse que la doctrina de San Juan sobre la vida eterna equivalga a la de la inmortalidad natural del alma. Parece que evitó intencionadamente el término "inmortalidad". Podemos aceptar que fue una omisión voluntaria, pues la

(32) H. PRIBNOW, *Die Johanneische...,* 33-41.

palabra era históricamente conocida, por ejemplo, 1 Cor. 15, 53, 54; Rom. 1, 23; 2, 7, y, en algunos lugares, su uso hubiera simplificado la construcción gramatical (6, 49, 58; 8, 51). Sin duda, evitó ese término para que su doctrina no fuera mal interpretada (33).

Para San Juan, la vida eterna es un don de Cristo a los creyentes. Este don de la vida es recibido en dos momentos distintos. En la fe, el creyente recibe un germen imperecedero de vida, la cual llegará a su plenitud en el día último, con la resurrección corporal.

San Juan no habla de la inmortalidad natural. No es esta cuestión la que directamente le interesa, sino la del logro de la vida verdadera y la del comportamiento de los hombres con relación a Cristo. en el cual se decide o la vida o la segunda muerte.

ARTICULO III

TEXTOS BIBLICOS SOBRE LA INMORTALIDAD

Supuesto el contexto general, del cual terminamos de hablar, vamos a ver ahora los textos que normalmente se acostumbran a citar para demostrar la inmortalidad del alma.

Sap. 2-3. Es el texto más claro sobre la inmortalidad. He aquí un resumen del mismo: Dios ha creado al hombre para la inmortalidad. La muerte entró en la tierra por la envidia del diablo (2, 23 s.). Los justos gozarán de una inmortalidad bienaventurada; ésta es un don de Dios, que se le concede en premio a su vida virtuosa. La esperanza que los justos tenían de una vida inmortal, no ha sido falaz (3, 1 ss.) (34).

En cambio, los impíos reconocen en el más allá que han tomado un camino falso. Hay una retribución, distinta para los buenos y para los malos. El camino de los justos es el verdadero (c. 5).

Lo que directamente enseña el libro de la sabiduría es el hecho de la inmortalidad y el de que la existencia en el más allá es diversa para los justos y para los impíos. El hombre no termina con la muerte.

Solamente a base de la doctrina del libro de la Sabiduría, no puede darse una explicación completa de la inmortalidad.

Lc. 12, 4; *Mt.* 10, 28. Estos lugares paralelos están redactados de diversa forma en los dos evangelistas. El texto de San Lucas es: "No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden hacer nada más. Yo os mostraré a quién debéis temer. Temed a aquel que, después de haber matado, puede arrojar en el infierno".

De este texto, solamente puede deducirse la posibilidad de un castigo futuro, el cual es más terrible que la pérdida de la vida terrena.

En cambio, San Mateo escribe: "No temáis a los que pueden matar el cuerpo pero no pueden matar el alma. Temed más bien al que puede perder el cuerpo y el alma en el infierno".

San Mateo hace una distinción clara entre el cuerpo y el alma. La suerte del alma es independiente de la muerte corporal.

Sin embargo, no podemos afirmar que aquí esté claramente contenida la doctrina de la inmortalidad del alma. Teniendo en cuenta el contexto de San Lucas, vemos que estas palabras previenen contra el fariseismo, advirtiendo que todo saldrá a la luz pública. Hemos de temer el juicio futuro. Y en el contexto de San Mateo, la frase citada pretende incitar a los discípulos de Jesús a que profesen su fe con valentía. Vendrá la hora en que el evangelio, que Cristo ha enseñado casi ocultamente, deba ser anunciado con toda publicidad. Entonces, los discípulos de Jesús no deberán temer a sus perseguidores. Hay un motivo de temor que es superior al de la misma muerte, a saber: el temor de aquel que puede arrojar el cuerpo y el alma en el infierno.

"Matar el alma" equivale a excluir de la vida eterna, en la cual ha de tomar parte todo el hombre. El texto admite, por tanto, la siguiente interpretación: "No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden excluir de la vida eterna; temed más

(33) H. PRIBNOW, *Die Johanneische...*, 42-44. WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (1957), 218-222.

(34) J. FISCHER, *Das Buch der Weisheit*, (Echter Bibel, t. IV, 1959), 728 s. F. FELDMANN, *Das Buch der Weisheit*, (Bonn, 1926), 35-37; 279.

bien al que tiene potestad de perder el cuerpo y el alma en el infierno, es decir, arrojar al hombre en el infierno, con su totalidad anímico-corporal" (35).

De todas formas, en la terminología usada en este texto encontramos un indicio de que el espíritu del hombre sobrevive a la muerte.

Lc. 16, 19-31. Este pasaje, sobre Lázaro y el rico Epulón, se mantiene dentro de la línea escatológica del judaísmo posterior. El "scheol" ha dejado de ser igual para todos. Los justos encuentran allí un lugar de descanso hasta el día de la resurrección; para los pecadores en cambio, el "scheol" es un lugar transitorio de castigo. El rico y el pobre siguen viviendo después de la muerte, pero llevan una existencia distinta. La parábola no contiene ninguna otra doctrina sobre el más allá (36).

Lc. 23, 42-43. Prescindiendo del *lugar* al que Jesús se refiere con la frase dirigida al buen ladrón: "Hoy estarás conmigo en el paraíso", hemos de reconocer que esas palabras de Cristo afirman la existencia de una vida humana, inmediatamente después de la muerte. Jesús le promete al buen ladrón que el mismo día de su muerte estará con El en el lugar de los justos (37).

El Evangelio de San Juan. Aunque sería suficiente el que recordáramos lo dicho anteriormente sobre el concepto de ζωή en el cuarto evangelio, quiero, sin embargo, añadir el comentario de F. Tillmann (38) al capítulo sexto (v. 40): "En su persona se ha realizado ya la resurrección y la vida. No hay que esperar, por tanto, al día último. Todo el que cree en Jesús tiene en su propia fe —la cual le une con Cristo— un manantial de vida que ni siquiera la muerte corporal puede agotar. Ese tema, lo encontramos ya en el capítulo primero (1, 4) y vuelve a aparecer continuamente en el cuarto evangelio. El que cree en Jesús entra automáticamente en posesión de una vida que no tiene muerte

(35) J. Schmid, *Das Evangelium nach Lucas*, (2.ª ed., Regensburg, 1951), 174; *Das Evangelium nach Matthäus* (2. ed., 1952), 148 s.
(36) J. Schmid, *Das Evangelium nach Lucas*, (1951), 215-217.
(37) J., Schmid, *Das Evangelium nach Lucas* (1951), 281 s.
(38) F. Tillmann, *Das Johannesevangelium*, (4.ª ed., Bonn, 1931), 217 s.

ni ocaso, a saber, la vida eterna que procede de Dios (5, 24; 6, 5 ss.). La muerte corporal no destruye la vida sobrenatural del espíritu humano, la cual es tan fuerte que posee la virtud de vivificar el cuerpo..."

"Ahora, la muerte no destruye el verdadero ser del creyente, pues está por encima de toda disolución corporal.

Jesús muestra al creyente el horizonte de un nuevo mundo, donde la vida divina supera el temor de la muerte. Fundamentalmente, ésta ha sido vencida por la incorporación a Cristo, fuente de la verdadera vida, y lo será definitivamente, cuando todo lo que es mortal en nosotros quede sumergido en el manantial de la vida".

Phil. 1, 21 *ss.* Aquí San Pablo expresa con toda claridad el pensamiento de que, inmediatamente después de la muerte, él ha de estar unido con Cristo. Teniendo en cuenta ese texto, no podemos admitir el que San Pablo concibiera la vida intermedia entre la muerte y la resurrección como un estado de somnolencia, o de muerte total (39).

El pensamiento que San Pablo expresa en el pasaje citado de su epístola a los filipenses, no aparece con claridad en sus cartas anteriores. En éstas se halla en primer plano el pensamiento de la Parusía y el de la resurrección. E, incluso, parece extraño el que en la primera carta a los tesalonicenses, el Apóstol no dijera que los difuntos, antes de la Parusía están con Cristo, pues los de Tesalónica le preguntaron a San Pablo por el estado de los cristianos que habían muerto. De ahí que no podamos afirmar con seguridad si el Apóstol conoció desde el principio la doctrina expresada en Phil. 1, 21 ss., o llegó posteriormente a su conocimiento, bien fuera a base de la propia reflexión teológica sobre las nuevas circunstancias de su vida, o bien la recibiera por una revelación especial.

La *segunda carta a los corintios* (5, 2-10) es posible que constituya un primer momento de tránsito del pensamiento (exclusivo) de la resurrección al de la inmortalidad (40).

(39) F. Tillmann, *Der Brief an die Philipper* (1931), 135 s.
(40) M. Schmaus, *Von den Letzten...*, 351-354. O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater.* (Regensburg, 1940), 214-216.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que San Pablo no escribió ningún tratado sistemático de escatología. Y, por tanto, pudo conocer desde el principio tanto la resurrección como la inmortalidad, haciendo hincapié en una doctrina o en la otra según las circunstancias de su vida.

Resumen de la doctrina bíblica sobre la inmortalidad

Desde los primeros libros del Antiguo Testamento, es conocida cierta sobrevivencia del hombre en el más allá, aunque se trate de una vida inauténtica.

Al plantearse explícitamente el problema de la retribución de las acciones humanas, Dios reveló al pueblo de Israel la existencia de una vida posterior a la muerte, la cual es distinta para los buenos y para los malos.

De acuerdo con la antropología unitaria del Antiguo Testamento, la respuesta fundamental al problema del más allá fue la promesa de la resurrección. Pero, simultáneamente con la idea de la resurrección, se fue desarrollando la doctrina de la sobrevivencia a la muerte. La suerte de los justos y la de los pecadores es ya distinta antes de la resurrección.

El tema fundamental del Nuevo Testamento es el hecho de que, al aceptar o rechazar a Cristo, cae la decisión sobre la vida o la muerte del hombre.

La única vida auténtica es la que se da en Cristo. La existencia meramente natural es calificada de muerte.

El juicio de Dios consiste en la exclusión de la vida verdadera. El juicio divino no termina con la muerte del pecador.

La verdadera vida, lograda en Cristo, tiene un carácter imperecedero. Esto aparece con toda claridad en la doctrina de San Juan sobre la vida eterna y en la carta de San Pablo a los Filipenses (1, 21 ss.).

El desprecio griego de la corporalidad y la consecuente valoración unilateral del alma inmortal, independientemente del cuerpo, no se introdujeron en la Sagrada Escritura.

En el conjunto de la Biblia, se mantiene la línea antropológica unitaria y, por tanto, es acentuado el pensamiento de la resurrección.

La Sagrada Escritura nunca describe la inmortalidad del espíritu humano como un factor puramente natural, como una propiedad intrínseca del hombre e independiente de su relación contingente a Dios. El hombre es un ser que está en manos de Dios; en vida y en muerte, depende de la voluntad divina. Dios lo juzga según su comportamiento durante la existencia terrena

Al resolver el problema de la inmortalidad es necesario tener en cuenta dos premisas: 1.ª, en la Biblia aparece una vida intermedia entre la muerte y la resurrección; 2.ª, aunque hayamos de explicar esa vida por la sobrevivencia del espíritu humano (D 530; 738), sin embargo no podemos olvidar la concepción unitaria del hombre y la importancia fundamental de la resurrección en la Biblia.

El problema de la inmortalidad dice una relación muy directa al de la conexión entre la naturaleza y la gracia dentro de la única destinación positiva del hombre.

Dios creó al hombre en un estado de perfecta armonía entre el cuerpo y el alma. El pecado de Adán destruyó esa armonía. Prescindamos de las posibilidades que Dios tenía entonces respecto al hombre. Lo que de hecho sucedió es que Dios se mantuvo fiel al plan creador y llevó adelante su alianza sobrenatural con el hombre.

Desde el primer momento estaba en juego el pensamiento del Cristo encarnado. Ante El, esperado, presente, o recordado, se ha decidido, se decide y se decidirá el destino de todos los hombres.

Lo que constituye la historia de la salvación es la revelación de Cristo. Los hombres serán juzgados conforme a su conocimiento de Jesús. Y no se excluye —e incluso es lo más probable— el que el más allá de los hombres varíe según el estadio en que se encuentre la historia de la salvación.

El hombre no realiza el tránsito hacia el más allá a base de sus propias fuerzas. Tanto si el espíritu humano ha de pasar a una existencia bienaventurada en el otro mundo como si ha de entrar en una vida de tormentos, se requiere una intervención positiva de Dios.

En el caso de los creyentes, en la adhesión a Cristo por la fe se realiza una transformación —resurrección— inicial. Así como la historia de la salvación se desarrolla en un movimiento sucesivo, del mismo modo la redención individual se efectúa pregresivamente. Los dos momentos fundamentales de nuestra propia salvación individual son éstos: el del renacimiento interior por la fe y el de la manifestación plena de nuestra nueva vida en el momento de la resurrección corporal.

El espíritu del hombre está connaturalmente ordenado al cuerpo. La separación de ambos elementos tiene el carácter de juicio de Dios.

¿Qué sucede en el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección? Dios mantiene en la existencia los fenómenos espirituales, que, en cuanto tienen una subsistencia creada, nosotros los llamamos "alma".

El espíritu humano nunca pierde su relación a la materia. Los difuntos viven en la interioridad de su pasado histórico, están relacionados con el cuerpo glorioso de Cristo y, mediatamente, con el mismo universo material.

Dios ha querido perpetuar también la existencia de los impíos; el juicio divino no los reduce a la nada. En cuanto Dios quiere que existan eternamente las decisiones libres del hombre, realiza a la vez su justicia y su misericordia. Aun los mismos condenados participan del amor de Dios, que le llevó a crear el mundo. El juicio de Dios consiste en la vivificación definitiva de los actos del hombre. Los que hayan preferido vivir alejados de Cristo, serán vivificados lejos de El. Y la existencia de los condenados, apartados de la fuente de la vida, será un perpetuo morir. Ellos han renunciado libremente a la armonía original que Dios quiso para todos los hombres. También los creyentes la perdieron, pero la recobran inicialmente en la vida de fe y, completamente, en el momento de la resurrección.

Los no creyentes están excluídos de la resurrección de la "vida", es decir, de la armonía anímico-corporal. El desorden introducido por el pecado, no ha de tener fin en ellos.

El interior, el espíritu, del impío, vive ya en medio de aquella existencia alejada de Dios que él mismo constituyó durante

su vida terrena. Y en el momento de la resurrección se exteriorizará esa existencia alejada de Dios.

Conocemos el hecho de que hay una vida intermedia entre la muerte y la resurrección, pero las explicaciones que de ella podemos dar son muy imperfectas. El alma está en manos de Dios. Dios sigue siendo el autor de la vida y El determina la forma de existencia de los hombres después de la muerte. Sin duda, viven una vida inmaterial, pues el cuerpo espera todavía la resurrección. Es una vida que aún no se ha exteriorizado, no ha salido a la periferia, no se ha manifestado a la comunidad universal de los hombres.

No nos es posible el delimitar exactamente cuáles son las fronteras de lo corporal y de lo espiritual, de lo externo y de lo interno.

El hombre, perdida su unidad y su armonía originales, está sujeto a la historia de la salvación. Al desaparecer, en cuanto individuo, de la superficie visible de la historia, deja en ella algo que le es esencial. Hasta la resurrección, los difuntos se hallan fragmentados en un núcleo espiritual, que sobrevive en la cara transcendente de la historia, y una parte material, que todavía no ha sido incorporada a su núcleo viviente.

Llamamos "espíritu" a lo que sobrevive en el más allá. Y llamamos "cuerpo" a la parte del hombre que todavía está sometido al devenir histórico y a la evolución general de la materia.

Estos dos aspectos del hombre no son totalmente independientes. Por la sobrevivencia del pasado en el espíritu humano y por la relación que los difuntos mantienen con el curso de nuestra historia, todos los fenómenos que pertenecen a cada individuo están vinculados a un mismo yo.

A mi juicio, el espíritu humano, aun después de la muerte, sigue actualizando su propio ser, es decir, su propia obra, en la historia humana.

El hecho o, por lo menos, la forma *actual* de la inmortalidad, se debe a la acción de Cristo. La resurrección del hombre comienza por lo que constituye el soporte y la razón específica del ser humano, a saber, el núcleo anímico, y se ha de completar en el momento de la Parusía, cuando toda la materia que haya estado relacionada con nosotros reciba un nueva forma de vida.

Ciertamente, el Concilio Lateranense V (D 738) definió que el alma humana es inmortal (de hecho), y probablemente que lo es "de iure"; pero es evidente que no quiso excluir el que la existencia de todas las criaturas dependa de la acción contingente de Dios. Y toda la acción de Dios, que se refiere al hombre, es ejercida *contingentemente* a través de Cristo. De donde se deduce que el más allá de los hombres está basado en la voluntad *contingente* de Dios en Cristo. De ahí que la Sagrada Escritura funde siempre nuestra vida en el otro mundo: o bien en una destinación positiva de Dios o bien en la resurrección que El produce en nosotros.

Capitulo Noveno

EL TIEMPO EN LA REVELACION

articulo i

CARACTER HISTORICO DEL PENSAMIENTO BIBLICO

La idea de la historia de la salvacion

Anteriormente dijimos que la Biblia no expone un sistema de verdades sino que narra la acción concreta de Dios en los hombres. En efecto, todo el relato bíblico se refiere a la historia de la salvación.

Los escritos del Antiguo Testamento tienen la persuasión constante de que Dios es el Señor de la historia y de que todos los pueblos están en sus manos. Dios eligió a Israel para que fuera el instrumento de su plan salvífico. El intervino con obras extraordinarias para que los israelitas salieran de Egipto, y sirvióse de las demás naciones para castigar la infidelidad del pueblo escogido.

La elección de Israel forma parte de una ordenación histórica que se extiende a toda la humanidad y al universo entero. El designio salvífico de Dios abarca desde el mismo acto de lo creación del mundo hasta su consumación escatológica.

A diferencia de las religiones míticas, según las cuales todo lo que sucede está fatalmente determinado por una realidad preexistente y, propiamente, no acontece nada nuevo, la Sagrada Escritura concibe a Dios como una realidad personal, omnipotente y libre, que siempre puede señalar nuevas rutas a la historia. Es precisamente al recordar las obras que Dios hizo en el pasado, cuando se despierta en los profetas la confianza de que El producirá mayores prodigios en un futuro escatológico (Is. 43, 18 s.).

Y la literatura apocalíptica del judaismo, con su intención de revelar el plan escondido de Dios en la historia, es una expresión más de la fe del pueblo judío en la gobernación divina de todo lo temporal.

La obra escatológica de Dios anunciada por los profetas se ha realizado substancialmente en Jesús de Nazareth. El tiempo posterior a Cristo tiene la misión de extender a toda la humanidad lo sucedido en El. Ese es el fin de la Iglesia.

La historia profana está subordinada a la salvífica y recibe de ésta su sentido último.

La historia de la humanidad ha de terminar en el momento de la Parusía, en el cual se manifestará la gloria, actualmente escondida, de Jesucristo y el mismo universo recibirá una nueva forma de existencia.

El contenido de la Sagrada Escritura no es, por tanto, un sistema intelectual sino la obra concreta de Dios en la historia. Pero la acción divina, aun cuando nunca agote sus propias posibilidades de producir realidades siempre nuevas, sin embargo muestra cierta constancia en su modo de actuar. De ahí que algunos pensamientos religiosos —creación, alianza, redención, juicio...— y algunas normas éticas aparezcan en toda la historia de la revelación. Pero existe una diferencia muy notable entre las diversas épocas. El Antiguo Testamento, por ejemplo, educaba a los hombres para que supieran recibir a Dios en el día de su venida; en cambio, el Nuevo Testamento trata de la misma presencia divina entre nosotros y lleva a su plenitud lo que al principio sólo existía germinalmente.

Los momentos fundamentales de la historia salvífica son los siguientes: la creación, la elección de Israel, su liberación de Egipto, la alianza, la Encarnación de Cristo, el tiempo de la Iglesia, y la Parusía; y todos ellos están unificados en una misma ordenación divina de la historia. El pensamiento fundamental por el que Dios se rige desde el primer instante de la creación es el de la transformación escatológica de todas las cosas en Cristo. Y las fuerzas que ponen en movimiento el devenir histórico son éstas: la libertad de Dios y la del hombre.

Dios dirige una llamada especial a los hombres de cada época; y tanto la colectividad humana, que vive en un período determinado, como los individuos, que la componen, deben dar una respuesta específicamente propia a la voluntad divina (1).

Este esquema fundamental de la historia de la salvación es un patrimonio común de la teología actual, tanto de la católica como de la protestante. Pero hemos visto en la primera y en la segunda parte de esta obra que los autores protestantes allí estudiados dan versiones muy diversas entre sí sobre el carácter histórico de la fe cristiana. Recordémoslas rápidamente: 1.°, Bultmann interpreta que el contenido auténtico del Nuevo Testamento no es una narración histórica sino la idea de la "historicidad" del hombre; 2.°, en cambio, Cullmann cree que el contenido de la Biblia es el carácter rectilíneo de la historia salvífica y la narración de lo que Dios hace en cada una de sus épocas. Y en nombre del Nuevo Testamento quiere prohibirnos el que construyamos ningún sistema teológico a base de la revelación; según él, toda teología que quiera mantenerse fiel a la Biblia, ha de cifrar su misión exclusivamente en *narrar* la obra de Cristo. Vimos anteriormente hasta qué extremo lleva su interpretación de los conceptos temporales de la Sagrada Escritura; 3.°, finalmente, Barth, Brunner y Althaus adoptan una postura intermedia entre la de Bultmann y la de Cullmann. Por una parte, reconocen que la Biblia relata hechos históricos y, por otra, creen que la Sagrada Escritura contiene diversas verdades dogmáticas a base de las cuales se puede construir un sistema teológico.

Entre Cullmann y Bultmann no puede haber ninguna componenda; si el uno tiene razón, de ninguna manera puede tenerla el otro. Veamos, por tanto, si la revelación contiene conceptos *formalmente* temporales y cuáles son éstos, pues sólo así tendremos una base para enjuiciar las tres actitudes anteriormente señaladas.

---

(1) H. W. Schmidt, *Der Heilige Geist und das Problem der Geschichte*, en "Zeit. für Syst. Theol." (1955), 195-206; "LTK" (t. IV, 1960), 793 ss.; *Geschichtstheologie*. "RGG" (t. II,, 1958), 1473 ss., *Geschichte und Geschichtsauffassung*. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 31-59.

Los principales terminos temporales del Nuevo Testamento

Cullmann funda su concepción, sobre todo, en los términos καιρός y αἰών.

A) Καιρός significa, en el Nuevo Testamento, la ocasión propicia para acometer alguna empresa. La historia de la salvación está constituída por un conjunto de καιροί que Dios escoge libremente (Act. 1, 7). Estos pueden pertenecer tanto al pasado (Tit. 1, 3) como al futuro (2 Thess. 2, 6). El sentido más típico, más intenso, de καιρός es el de "momento decisivo" (Act. 24, 25; Lc. 19, 44; 12, 56; Mc. 1, 15). Y el instante más decisivo de toda la historia de la salvación es el de la muerte de Jesús.

En el Nuevo Testamento aparece frecuentemente la idea de que Dios tiene un plan concretísimo de salvación desde el primer momento de la creación. Es El el que determina todos los momentos y, con una providencia particular, los fundamentales de la historia de la salvación (Tit. 1, 3; 1 Tim. 2, 6; Gal. 6, 9; Act. 1, 7; Mt. 8, 29; 1 Petr. 4, 17; 1 Cor. 4, 5; Apoc. 11, 18).

A veces, καιρός es una expresión técnica para designar el juicio final (Apoc. 1, 3; 1 Petr. 5, 6; Lc. 21, 8). Y designa también los momentos decisivos de la vida individual (2 Tim. 4, 6).

Uno de los lugares donde mejor aparece el carácter de καιρός de los diversos momentos de la historia de la salvación es Io. 7, 3 ss. A diferencia de sus familiares, Jesús tiene "su propio tiempo" establecido por Dios.

Cullmann concluye: hay καιροί en el presente, en el pasado y en el futuro; y la unión de todos ellos constituye la historia rectilínea de la salvación (2).

B) Αἰών puede designar una duración tanto limitada como ilimitada (eternidad). Es en esta doble acepción de la palabra αἰών donde primordialmente se basa Cullman para defender que el tiempo creado y la eternidad forman parte de una

(2) O. Cullmann, *Christus und...*, 33-39. Kittel (t. I, 1933), 457 ss.; (t. II, 1935), 945 ss.; Bauer, *Wörterbuch zu...*, 779 ss.; M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes.* (Zürich, 1952), 27 s.

misma duración. Por el hecho de que el Nuevo Testamento exprese el concepto de "eternidad" con el plural αἰῶνες, Cullmann concluye que ésta es un "tiempo ilimitado". De ahí que, según él, nuestro tiempo sea una parte limitada de la duración infinita de Dios (*Christus und...*, 53 s.).

Nada podemos objetar a la interpretación que Cullmann hace de la palabra αἰών en el Nuevo Testamento. Pero ¿es suficiente el hecho de que la Sagrada Escritura designe con un mismo vocablo el tiempo y la eternidad para afirmar que no hay ninguna diferencia cualitativa entre ellos? Y, ¿puede prohibirnos en virtud de esa misma razón el que hagamos un esfuerzo especulativo para comprender, de alguna manera, la relación y la diferencia entre nuestra duración y la divina? Ciertamente, en el Nuevo Testamento no hallamos ningún raciocinio explícito en el cual pudiéramos ver la diferencia entre el tiempo y la eternidad, pero hay allí abundantes fundamentos para que nosotros mismos hagamos la distinción. El afirmar que no hay ninguna diferencia entre el tiempo divino y el nuestro, equivaldría a decir que el ser creado y el increado son unívocos. Y, así como la Biblia nos enseña, aunque use expresiones antropomórficas, que el ser de Dios está muy por encima de la realidad mundana; del mismo modo, hemos de entender que la eternidad —la cual es un atributo intrínseco de Dios (Is. 40, 28; 41, 4; 43, 10...)— es cualitativamente distinta del tiempo creado. Si no fuera así, ¿cómo podríamos afirmar que Dios es simultáneamente "presente, pasado y futuro" y que es superior a todos los tiempos? Lo que hemos de entender en el uso neotestamentario del plural αἰῶνες es precisamente la superioridad de Dios sobre nuestro tiempo.

La Biblia no somete a un análisis crítico los diversos conceptos que en ella aparecen (3). Los toma del uso vulgar para expresar con ellos la revelación divina. Y sobre el hecho de que αἰών designe tanto el tiempo creado como el increado, el escriturista Sasse comenta: "esta identidad de vocablo se remonta a una concepción de la eternidad, que identificaba a ésta con la duración temporal del mundo" (4).

(3) "LTK", (t. III, 1959), 1268.
(4) Kittel, (t. I, 1933), 202.

Ciertamente, la eternidad no equivale a la negación total del tiempo, pues Dios es autor de la historia y de todos los seres temporales. Pero insisto en que no hay ninguna continuidad directa (univocidad) entre Dios y el hombre, entre su tiempo y el nuestro. El ser divino y el mundano, bajo todos sus aspectos, son discontínuos, análogos. De ahí que podamos hablar de que Dios es la plenitud de los tiempos, pero no de que El sea ni atemporal, ni simplemente temporal (5).

Otro de los términos frecuentemente usados en el Nuevo Testamento es χρόνος. El sentido de esta palabra coincide con el de καιρός y con el de αἰών. Frecuentemente significa: "plazo" (Frist), "tiempo de decisión" (Apoc. 10, 6) (6).

El uso de los demás vocablos temporales no añade ningún contenido nuevo al de: καιρός, αἰών y χρόνος La idea fundamental es la que expresa καιρός, a saber: Dios ha puesto un sentido peculiar en cada momento de la historia salvífica, y todos ellos forman parte del plan conjunto que El realiza en el mundo.

La Biblia no define el concepto de tiempo. Parte de la experiencia que todos los hombres tienen de una especie de flujo rectilíneo del tiempo (aparentemente ilimitado) y no se detiene a examinarlo con una total precisión conceptual.

Los principales conceptos temporales contenidos en la revelacion

¿Cuáles son las ideas que debemos defender en nombre de la revelación? Podrían resumirse en los siguientes puntos: 1.°, La historia ha tenido un principio temporal (creación) y llegará a su fin en el momento de la Parusía; 2.°, en medio de la historia humana se realiza la alianza divina con los hombres, en la cual desempeñan un papel decisivo Israel, Cristo y su Iglesia; 3.°, los diversos momentos de la historia de la salvación están orde-

(5) O. Cullmann, *Christus und...*, 38-42; 52-59; Kittel, (t. I, 1933), 197 ss.; "LTK" (t. I. 1957), 680 ss.; (t. III, 1959) 1270 ss.

(6) O. Cullmann, *Christus und...*, 42 s.; Bauer, *Wörterbuch zu...*, 1775 s.; M. Rissi, *Zeit und...*, 30 ss.

nados entre sí, de modo que en ésta se realiza un progreso: desde el tiempo de la preparación (Israel), al de la presencia oculta de Dios en Cristo y en la Iglesia, y finalmente, al de la manifestación plena de Dios en el momento de la Parusía; 4.°, la historia de la salvación no se desarrolla a base de una evolución necesaria, mediante leyes intrínsecas, sino que se funda en la acción libre, contingente, de Dios. Además de las leyes que El haya impuesto al proceso histórico, Dios interviene de un modo extraordinario en determinados momentos de la historia. En los relatos bíblicos (fundamentales), se trata de auténticos hechos históricos y no de narraciones míticas, o de meros símbolos de verdades eternas (7). El cosmos entero está bajo el continuo domi-

(7) M. Rissi, *Zeit und Geschichte...*, escribe: "El centro de la historia del Apocalipsis es Cristo, que, como "Mesías" prometido, se ha encarnado, ha redimido al mundo y lo guía hacia su consumación. Y lo que el Apocalipsis relata no son datos históricos concretos, sino que es el sentido y la realidad latentes bajo todas las manifestaciones del tiempo que se extiende entre la primera aparición de Cristo y su Parusía final. El movimiento del tiempo consiste en un proceso de maduración de la lucha del Anticristo contra el Salvador. El sentido completo de ese movimiento temporal está en la plenitud de la historia, que ha de seguir a la Parusía (173).

J. Robinson, en su obra *Das Geschichtsverständnis des Marcus-Evangeliums*, (Zürich, 1956), muestra cómo el objeto de la narración de San Marcos es precisamente la trama histórica de la obra de Jesús. El hecho de la salvación comenzó a realizarse en la predicación de San Juan Bautista. Y el mensaje salvífico no es el descubrimiento de una verdad eterna, sino una historia que *acontece, se hace* (13 s.).

Después del bautismo de Jesús —hace notar Robinson— desaparecen las figuras humanas y, con ello, San Marcos quiere significar la transcendencia cósmica de la vida de Cristo; en ella se desarrolla la lucha entre Dios y Satanás (21). San Marcos concentra en *una persona* todo el sentido de la historia.

El hecho de que se abrieran los cielos significa, para Robinson, que se han restablecido las relaciones entre el cielo y la tierra.

En Jesús comienza la lucha final de Dios con Satanás, de modo que la historia ya ha llegado a su momento cumbre (24).

Lo que San Marcos narra es un combate entre los poderes cósmicos (29).

En algunas narraciones, San Marcos contrasta el estado de los hombres antes de su curación con el de después de la misma, indicando así que la victoria de Cristo se hace presente en la historia (49 s.).

El sentido de la historia de Jesús está precisamente en esa lucha cósmica, que comenzó en el momento del bautismo de Cristo y termina con la victoria de la resurrección (103).

nio de la libre voluntad divina. El que existan leyes constantes en el mundo y en la historia demuestra que Dios, aun siendo libre, no obra arbitrariamente, es decir: en medio de todas las mutaciones temporales se manifiesta el carácter eterno e inmutable de la esencia divina; 5.°, la historia es irreversible: toda ella y cada uno de sus instantes suceden de una vez para siempre, no hay ningún eterno retorno; 6.°, la humanidad camina *colectivamente* hacia un final de los tiempos.

En los puntos mencionados está implícitamente contenido el que la historia sea un suceder rectilíneo.

Las seis bases, que terminamos de señalar, nos permiten formular un breve juicio sobre las tres posturas, de las cuales hemos hablado al principio de este artículo, respecto al pensamiento temporal en la Sagrada Escritura: 1.ª, según dijimos antes, la posición de Cullmann peca por exceso; 2.ª, la de Bultmann peca por defecto; 3.ª, Althaus, Brunner y Barth dejan esencialmente a salvo esos seis puntos. Sin embargo, Althaus y Brunner ponen en peligro la orientación temporal de la fe cristiana hacia la Parusía de Cristo. Y Barth, por insistir demasiado en que Jesús está presente en todos los momentos de la historia de la salvación, no resalta suficientemente el carácter progresivo de la revelación.

ARTICULO II

EL PENSAMIENTO MODERNO Y LOS DATOS DE LA BIBLIA SOBRE EL CARACTER HISTORICO DEL MUNDO

La realidad se halla en un continuo proceso histórico

Existe un gran paralelismo entre la idea bíblica de la historia de la salvación, por una parte, y los datos que la ciencia moderna nos facilita, por otra.

Según la concepción de la Sagrada Escritura, el universo y el hombre no son dos mundos distintos, sino que tienen un mismo origen y un mismo fin, y la existencia de ambos está indisolublemente entrelazada. El cosmos material camina, junto con el hombre, hacia la revelación definitiva de la gloria de los

hijos de Dios. El mundo está subordinado a la historia de la salvación.

La física moderna confirma esa verdad. Tradicionalmente, donde prevalecía la concepción cristiana, se establecía una distinción muy fuerte entre la naturaleza material, cuyos fenómenos, según se creía, se repiten cíclicamente, y la actividad del hombre, la cual, por ser libre, se desarrolla de un modo constantemente nuevo; y donde había dejado de influir el pensamiento cristiano, todo quedó reducido a un ser absoluto, llamado o bien "espíritu" o bien "materia", que evoluciona fatalmente, a base de sus propias leyes intrínsecas.

En cambio, el pensamiento humano de nuestros días tiene una visión auténticamente histórica de toda la realidad, es decir, sabe que el cosmos entero muestra un carácter espontáneo y libre. En efecto, la ciencia moderna enseña que todo el universo y los diversos seres que en él existen han llegado a su estado actual a través de una larga evolución histórica.

Pero lo típico de nuestra visión actual del mundo no está precisamente en el conocimiento del hecho de la evolución universal, sino en la concepción del principio último que la rige. Durante los siglos anteriores, aunque fuera conocido el proceso histórico de la realidad, sin embargo era explicado por leyes intrínsecas y necesarias.

El pensamiento moderno, en cambio, no sólo conoce el hecho de que toda la materia del macrocosmos, finito a pesar de sus dimensiones colosales (8), tiene un origen común y ha llegado a su estado actual a través de una evolución progresiva, sino también el de que la marcha ascensional de la realidad se basa en un conjunto de *eventualidades* y no precisamente en un sistema de leyes totalmente necesarias.

Donde mejor puede constatarse esto es en el microcosmos. El átomo se comporta dinámicamente. Está envuelto en la gran red de interdependencias que existen entre las diversas partes del mundo material. Aunque posea cierta estabilidad, sin em-

---

(8) W. Heisenbergen, *Physik und Philosophie* (Stuttgart, 1959), 116 s.; H. C. Martius, *Die Zeit*, (München, 1954), 226.

bargo su funcionamiento tiene un carácter estadístico. El átomo puede ser alterado desde fuera: por ejemplo, la misma luz, que introducimos en él cuando lo observamos, es suficiente para producir cierta mutación de su estado interno.

La certeza de nuestro conocimiento del átomo es meramente estadística, es decir, existe una *probabilidad*, mayor o menor, de que en la próxima observación el electrón se halle en una situación determinada. No está excluido el que la materia se rija por un conjunto de leyes fijas; pero lo cierto es que, ante la observación científica, el mundo material presenta un aspecto totalmente dinámico. En el microcosmos se produce una continua emisión y recepción de "cuantos" de energía.

La materia se identifica con la energía. Los diversos estados de la materia representan otras tantas modalidades de la energía. La materia no es una realidad estática, sino que se halla constantemente en un proceso de evolución. Se da un continuo influjo mútuo entre las diversas partes del mundo material. Esto significa que el cosmos "se está haciendo".

Para descubrir con exactitud las leyes por las cuales se rige la realidad, deberíamos conocer simultáneamente todo el conjunto de interdependencias cósmicas. Y un instante después de haber llegado a ese conocimiento, el universo ya se habría transformado.

Es muy probable que la evolución del cosmos no se produzca solamente a base de una ley intrínseca y fatal.

Nuestro actual conocimiento científico del mundo despierta inevitablemente la impresión de que todo el mar de la energía nace de una fuente libre, de donde brota como una especie de impulso voluntario. No podemos predecir con certeza ni el hecho, ni la forma, ni el número de las emisisones de la energía. Hay en medio de ella como un corazón escondido. Podemos constatar externamente sus latidos, pero somos incapaces de conocer el interior de ese corazón y de formular exactamente la ley por la cual funciona. Llegamos a controlar los latidos que da en un momento concreto, pero no podemos predecir los que dará en el siguiente. De ahí que, sobre todo si nos inclinamos por la naturaleza ondulatoria y no corpuscular de la materia, debamos decir: "todo lo que es, *sucede*".

El átomo no funciona como una máquina. El conocimiento que de él tenemos es solamente *aproximado*. El electrón posee cierto margen de libertad, se halla ante diversas posibilidades (9). Aunque la materia tenga sus leyes, sin embargo hay en su interior una especie de iniciativa propia, de modo que no podemos prever, con precisión estricta, todo lo que en ella va a suceder.

Bajo esta concepción de la materia, puede admitirse más fácilmente el que Dios intervenga de un modo extraordinario en el cosmos, para conducirlo al acto final de su historia.

Y en cuanto al mismo principio último de la realidad, las novísimas corrientes del pensamiento moderno se inclinan más por el espiritualismo que por el materialismo. La materia es energía, es decir, un impulso, una voluntad, que tiende a exteriorizarse en las distintas formas materiales.

Y respecto al hombre, aun cuando se reconozca que obran en él las leyes físico-químicas, sin embargo los científicos modernos recurren a la idea de una energía superior a la común, para explicar el fenómeno de la vida humana (10).

El tiempo formalmente considerado

Todavía no hemos llegado a una plena elaboración filosófica de las ideas aportadas por la física moderna. Pero, respecto al concepto de "tiempo", tenemos algunas bases que pueden señalar la pauta de nuestro pensamiento.

Notemos, ante todo, que la solución del problema del tiempo forma parte de una cuestión más amplia, a saber, la de la "subjetividad y objetividad" del conocimiento humano en general. Y la solución de este problema es, en principio, muy difícil, pues el sujeto y el objeto no son dos mundos independientes. El único mundo, que nosotros somos capaces de conocer, es el que existe en cada acto de nuestra subjetividad. Nosotros somos el

(9) A. Neuheüsler, *Mensch und Materie*, (München, 1948), 29, dice a este respecto: "todo habla en favor de que el electrón goza de cierta libertad, es decir, no actúa fatalmente sino que tiene su propia iniciativa".

(10) W. Heisenberger, *Physik und...*, 145 s. A. Neuheüsler, *Mensch und...*, 1-22; 51-57.

lugar donde la naturaleza se hace consciente y, por tanto, una misma realidad es a la vez sujeto y objeto. Al establecer una distinción entre estos términos, desmembramos en dos ideas espaciales la unidad original del mundo que está presente en nuestro conocimiento (11). Prescindamos ahora del acto por el que el "ego" se divide en el yo propiamente dicho y en su horizonte mundano. De hecho, el tiempo vivido es la forma experimental —designada con ese vocablo— que el sujeto tiene de proyectarse hacia lo que está fuera del auténtico "ego", es una vivencia concreta del hombre en su horizonte histórico y cósmico. La escisión entre el "yo" y el "no yo" es una condición indispensable para que podamos hablar del tiempo físico.

El tiempo físico es una auténtica realidad, pero una realidad que no existe en sí misma, no es una cosa distinta de las demás cosas. Un dato temporal no tiene ningún sentido sin su correspondiente punto local. Solamente a base de la unidad del espacio y del tiempo, nos es posible el caracterizar a un suceso determinado. La materia, el espacio y el tiempo constituyen una unidad indisoluble. No se puede hablar de que exista una materia estática, moviéndose en el tiempo y a través del espacio vacío. Lo que existe es nuestro mundo concreto, cuyo interior es la energía, es decir, un impulso, una especie de alma o de voluntad, que tiende a exteriorizarse y a adquirir una forma determinada. La forma adquirida es lo que constituye el espacio; y el modo de conseguirlo, el acto de la información, es lo que llamamos, "suceder", "tiempo".

El espacio y el tiempo no son anteriores a la materia. La materia crea el espacio y el tiempo, dándoles una forma peculiar en cada caso. Esas tres realidades —materia, espacio y tiempo—, aunque constituyan tres aspectos distintos, sin embargo no se pueden dar por separado.

Las ideas: "presente", "pasado" y "futuro", son tres tipos de categorías materiales, a saber: lo que ahora está influyendo, el influjo material que dejó de ser, y el que prevemos como posible. No podemos hablar de que unos sucesos, aislados entre sí, sean simultáneos. Heisenberger explica del siguiente modo el concepto de "presente": imaginémonos una línea recta con tres puntos señalados en ella y supongamos que el del centro equidiste de los otros dos. Si acontecieran dos sucesos en los puntos extremos y enviaran unos rayos de luz que llegaran a la vez al centro, diríamos que esos sucesos eran simultáneos. En cambio, si los puntos extremos no equidistasen del centro, esos mismos sucesos no podrían ser simultáneos respecto a éste.

(11) G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskripten Edmund Husserls*, (Den Haag, 1955), 22 ss.; 45 ss.

A base de la concepción clásica, creíamos que el pasado y el futuro estaban separados por un intervalo infinitamente pequeño de tiempo, al cual llamábamos "presente". Desde la teoría de la relatividad sabemos que el pasado y el futuro están separados por un intervalo limitado de tiempo, cuya duración depende de la posición local del observador (12).

El presente es el lugar donde se halla un suceso. No existe ningún presente absoluto, fuera del "mismo suceso". Lo que para un observador es presente, para otro puede ser futuro.

Supongamos que el universo fuera totalmente redondo y que los rayos de luz procedentes de todos los puntos del mismo se encontraran simultáneamente en el centro del mundo. A ese instante en el que los rayos luminosos se encontraran en el centro, podríamos llamarlo "presente absoluto", y constituiría un solo momento del cosmos. El instante siguiente del tiempo absoluto llegaría en el momento en que se produjera alguna mutación respecto al primero. Y la línea temporal estaría constituída por el conjunto de las mutaciones que se hubieran producido. Podría hablarse de una línea recta en el sentido de que los sucesos del universo son irreversibles, es decir, la totalidad del mundo no se halla dos veces en el mismo estado.

Si esa hipótesis no fuera irrealizable, por distintos conceptos, podríamos llegar a medir el tiempo absoluto del universo.

Pero nosotros no medimos nuestro tiempo según el orden de todo el cosmos, sino que numeramos los sucesos temporales conforme al horizonte cósmico en el que nos movemos.

(12) W. Heisenberger, *Physik und...*, 104 s.

Nunca ha existido un universo puramente estático. Lo que sí ha existido siempre es una misma cantidad de energía. La totalidad de estados de esa única energía constituye la historia del universo y, en cuanto ella envuelve todos sus estados particulares, podemos decir que está por encima de las mutaciones temporales. En ese sentido, la energía es una especie de presente absoluto, algo así como el punto donde se encuentran a la vez los rayos de luz procedentes de la multitud de todos los sucesos que acontecen en el universo entero. Si decimos que, en último término, el origen de la energía está en la acción creadora de Dios, habremos llegado a un sujeto, respecto al cual, todo lo que acontece en el cosmos es un continuo presente, es decir, habremos llegado a la eternidad.

El todo del cosmos posee su tiempo, y cada uno de los sucesos del mismo tiene también su propia forma temporal. Y, precisamente en cuanto todos éstos se hallan unidos entre sí, podemos hablar de una historia del universo (13).

El cosmos material está ordenado; y el tiempo es una de las formas de su orden. Entre las muchas ordenaciones temporales del universo que de suyo son posibles, la única que nosotros conocemos es la nuestra, nuestro tiempo subjetivo.

El fundamento de nuestro tiempo es lo que podríamos llamar "presencia física" de una cosa en el acto del conocimiento humano; el pasado es lo que solamente está presente allí de un modo intencional (como recuerdo); y el futuro es la previsión de lo que, respecto a nosotros, no es.

El que exista en el universo un ser (Dios), que conozca simultáneamente todos los sucesos del mundo, no destruye la validez del tiempo humano, pues éste es una forma real de una parcela del cosmos.

(13) Lo que hemos llamado "tiempo absoluto" equivale a lo que C. Martius llama "lugar actual del presente" "aktuelle Gegenwartsstelle". El presente es, para él, el acto en el que la realidad nace a la existencia. En cada momento, el mundo nace de nuevo. El progreso del tiempo es discontínuo. El tiempo real consiste en la enumeración de todos esos instantes que llamamos "presente" (32 s..; 214 ss.). La idea de un flujo: del pasado al futuro, o del futuro al pasado, es puesta por el sujeto cognoscente (289).

El hombre y su relacion al tiempo
El presente y el futuro en la redencion

Vamos a ver ahora si las ciencias modernas pueden aportar algún dato para resolver el problema de la relación entre la inmortalidad del alma y la resurrección.

Es indudable que las diversas ciencias han progresado enormemente en el conocimiento del hombre. Han puesto de relieve, sobre todo, la relación entre el hombre y el universo material, el individuo y la colectividad, lo profundo del alma y la superficie consciente de la misma.

La ciencia que más se ha adentrado en la intimidad del hombre es la psicología. Esta nos dice que todo lo experimentado durante nuestra vida, aunque lo hayamos olvidado, permanece, sin embargo, en nosotros. Está en la región inconsciente del alma e influye desde allí en los deseos, en los planes, en los sueños, en las fantasías, que se despliegan en nosotros. E, incluso, Jung ha mostrado que todo el pasado de la humanidad sobrevive en los estratos más profundos del alma, influyendo desde allí en el desarrollo de nuestra vida.

El alma humana puede sentir y ver a distancia, presentir, leer los pensamientos ajenos y transmitir los propios. Y ciertas almas poseen la facultad asombrosa de leer con claridad algunas cosas del pasado sumamente ocultas y otras que todavía pertenecen a un futuro remotísimo (14).

El hombre convierte en espirituales los fenómenos puramente materiales; y los actos del espíritu, pueden transmitirse a través de ondas corporales.

El hombre es pacaz de captar las señales que proceden de todo el cosmos y de emitir él mismo algunos signos que recorren el universo entero. El cuerpo humano, lo mismo que el resto del mundo material, engendra ciertas ondas o corpúsculos, que transmiten al espacio los diversos fenómenos del hombre.

La tierra recibe la radiación de los extremos más lejanos

(14) A. Köberle, *Das Evangelium und die Geheimnisse der Seele*, en "Zeitschrift für Syst. Theol.", (1950-1952), 419-433.

del universo. La vida humana está configurada por el conjunto de la realidad cósmica. Cada hombre es una recapitulación del cosmos y de la historia humana.

En un momento determinado, una estrella envía un chorro de rayos de luz hacia todas las direcciones del universo y algunos de éstos lo recorren durante muchos milenios. Con la vida humana, sucede algo parecido. Por el mero hecho de que un hombre exista, éste se comporta como un foco luminoso que emite rayos de luz en todas las direcciones del espacio y del tiempo. E, incluso, no repugna el que un hombre influya desde el principio hasta el final de la historia humana. Y esto puede hacerlo, tanto a través del cauce espiritual, como a través del material.

La creación tiene un carácter dinámico. Si afirmáramos que todos los acontecimientos del mundo son simultáneos, negaríamos el hecho de que muchas cosas *suceden* y comienzan a ser. El hombre participa de ese carácter dinámico de todo el universo, es decir, se realiza en una sucesión de actos.

En el momento de la muerte, el núcleo esencial del hombre desaparece de la superficie visible de la historia, pero queda en ella una parte muy importante del ser humano, la cual sigue sometida al devenir de la humanidad. De ahí que el espíritu de los difuntos se interese todavía por el desarrollo de la historia humana.

La materia es el campo adecuado de nuestra actividad. Y por eso, mientras el mundo material no participe de la gloria de los hijos de Dios, el espíritu humano, separado del cuerpo, vive de un modo comparable al de un tronco de árbol sin ramas y sin hojas. En el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección, el núcleo fundamental del hombre ha llegado ya a su meta eterna. Pero le falta todavía el fruto de su actividad histórica, a saber, lo que podríamos llamar "la dimensión cósmica" del ser humano.

Ignoramos el modo cómo el pasado se conserva en el substrato espiritual de la historia; aun cuando sobreviva, de momento permanece oculto. En el momento de la resurrección, además de reintegrarse el yo humano, por la nueva unión del alma y del

cuerpo, se ha de manifestar todo lo que estaba escondido, y el núcleo fundamental del hombre ha de asumir aquella parte del ser humano que seguía desarrollándose en la historia de la humanidad.

Aquí, en la tierra, el presente de cada ser no se identifica con el de la totalidad del universo. Aun cuando objetivamente toda la creación material constituya un solo cosmos, sin embargo nosotros solamente experimentamos una parte de la unidad cósmica. Desde el momento de la resurrección, cada hombre extenderá el horizonte de su vida hasta los confines más remotos del universo.

Todo eso irá ligado a la Parusía de Cristo, la cual consistirá en la manifestación de la gloria del Encarnado, como cabeza del cosmos. En sí misma, la Parusía es una realidad que ya existe, pues se identifica con el dinamismo del acto creador; pero, respecto a nosotros, todavía es un suceso futuro. El hecho de que la Parusía ya esté presente en el *único* acto creador de Dios, no impide el que El la conozca como una realidad que, para nosotros, todavía no ha llegado, pues Dios sabe que aún no ha terminado el desplegamiento de su acción creadora. E, incluso, la misma humanidad de Jesucristo todavía está en camino hacia la perfección de su cuerpo místico.

Podríamos ahora preguntarnos si en el más allá desaparecerá todo suceder y si, por tanto, la eternidad equivale a una negación radical del tiempo.

Según dijimos, el tiempo es una realidad intrínseca del mundo material. Y el mismo espíritu, en cuanto realiza actos distintos, tiene también su propia forma temporal. Y, por tanto, podemos hablar de que en la eternidad seguirá habiendo tiempo, pues: 1.°, Dios nunca agotará su capacidad de producir nuevos sucesos materiales, y 2.°, el hombre emitirá una sucesión de diversos actos.

El problema del comportamiento de Dios con relación al tiempo es uno de los aspectos de la cuestión de la analogía. Dios es el autor de la realidad temporal. Así como decimos que Dios es la bondad absoluta, del mismo modo, hemos de afirmar que es la temporalidad plena. La diferencia entre el tiempo divino y

el humano está en que Dios no sale de sí mismo ni se divide. El ser divino, aun cuando sea sumamente dinámico, no progresa ni incluye en sí mismo un núcleo y una periferia. Entre los actos de Dios, no hay ninguna distancia, ni existe en El evolución alguna que tenga principio o fin.

En cambio, la criatura comienza a ser y, por tanto, es potencial. De ahí que se divida en actos distanciados, y ordenados, entre sí. El sujeto creado no experimenta todos sus propios fenómenos con la misma intensidad, dando así lugar a un presente —la vivencia actual— y a un pasado, a saber, lo que ya ha sido relegado a segundo término.

La relación de Dios respecto al tiempo es comparable a la que existe entre el sembrador y los granos de trigo que él arroja. Cuando el semblador lanza un puñado de trigo, todos los granos son arrojados con un mismo impulso, pero caen sucesivamente en el campo, distanciándose los unos de los otros. De un modo semejante, toda la realidad sale simultáneamente de las manos de Dios, pero es ella misma la que se divide en partes, crea las distancias y el movimiento interno, dando así lugar a las diversas formas temporales y a las espaciales.

Nuestro tránsito a la forma de existencia eterna llevará consigo un cambio muy importante, a saber, pasaremos a vivir en la dimensión del presente. Nuestro yo abarcará con la misma intensidad todos los objetos de su conocimiento, y ninguno de ellos desaparecerá de nuestra conciencia. No queda excluído el que en el más allá haya un progreso cognoscitivo, pero sí se excluye el que desaparezca de nuestra conciencia lo que haya entrado en ella, es decir, en el cielo no habrá ningún pasado y, sin embargo, puede haber futuro. Y el tiempo físico, en cuanto es algo que va intrínsecamente ligado al movimiento, es muy probable que perdure en la misma forma de existencia eterna del cosmos.

Capitulo Decimo

LA PARUSIA Y EL FINAL DE LA HISTORIA

articulo i

LA PARUSIA

Desde el principio del Antiguo Testamento aparece la idea de un final de la historia. A partir de Abrahán, Israel espera un futuro prometido, está continuamente bajo la ley de la promesa y de su cumplimiento. Dios conduce a Israel hacia su última meta a través de fines próximos que se van realizando en su historia. En el mismo acto de cumplirse una promesa, Dios anuncia otra realidad nueva para el futuro. Así van surgiendo las siguientes ideas: la de la "tierra prometida" (Gen. 12, 1 ss., Ex. 3, 8), la del "futuro rey salvador", la del "día de Yavé", y la de la salvación mesiánica del final de los tiempos (Is. 4, 3; 6, 13; 11, 11 ss.; 37, 31 ss.).

Ante la caída política de Judá y de Israel, aparece el pensamiento de la renovación de la alianza y del corazón (Jer. 31, 31-34; Ez. 36, 24-28). Y el Deutero-Isaías espera la renovación total de los hombres y la de las demás cosas (Is. 41, 20; 44, 24; 48, 6 ss.; 51, 9-11). Por la expiación del siervo de Yavé, la alianza se extenderá también a los gentiles (Is. 42, 6; 48, 6). Un concepto claro de que la salvación escatológica es transcendente al mundo, lo hallamos en el tiempo postexílico. Así, por ejemplo, en Daniel (c. 2 y 7), la consumación final es presentada bajo la imagen del "Reino de Dios" que viene del cielo (1).

(1) Schnackenburg, *Eschatologie*, en "LTK", 1091 s.

En la Biblia encontramos dos tipos de representaciones sobre el futuro escatológico: 1.°, uno personal (la Parusía), y 2.°, otro impersonal (el Reino de Dios).

1.°, Con la palabra *Parusía* (o epifanía), la Biblia designa la "aparición perceptible de Dios en la historia"; así, por ejemplo, en el Sinaí (Ex. 19, 18 ss.), en la elección de los profetas (Is. 6, 1 ss.; Ez. 1, 1 ss.) y, sobre todo, en determinados momentos de la vida de Cristo, a saber, el del bautismo (Mc. 1, 9 ss.), el de la transfiguración (Mc. 9, 2 ss.), y el de la resurrección. Para San Juan, toda la vida de Jesús es una manifestación de su gloria oculta (1 Io. 1, 1 ss.).

En el Nuevo Testamento, la palabra "Parusía" se convierte en un término técnico para designar la venida final de Cristo (Mt. 24, 3, 27, 37, 39; 1 Cor. 15, 23; 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess. 2, 1, 8; 2 Pet. 3, 4). Bajo esta acepción, tiene el sentido de una visita solemne, de una llegada oficial y gloriosa.

Algunos lugares del Nuevo Testamento expresan el pensamiento de que la Parusía ha de ir precedida de un gran drama histórico (Mt. 24, 21, 30; Mc. 13, 19-26; Lc. 21, 25-27). Pero otros textos dicen que Cristo aparecerá instantánea e inesperadamente (Lc. 17, 24; Mt. 24, 43; Mc. 13, 35; Lc. 17, 29 ss.; 1 Thess. 5, 4).

Ese doble tipo de textos impide el que podamos dar una visión sistemática del final de la historia.

Con relación a la concepción del judaísmo, el Nuevo Testamento resalta mucho menos que éste es el aspecto dramático del fin de los tiempos. Las guerras, las persecuciones, las catástrofes cósmicas han de constituir un perpetuo recuerdo del final, pero no se darán exclusivamente al terminar el mundo sino que caracterizarán todo el tiempo de la existencia de la Iglesia. Nunca podremos calcular la fecha del final.

Y ni siquiera la idea de que la Parusía haya de suceder dentro de la historia, puede decirse que esté verdaderamente afirmada en el Nuevo Testamento. La Parusía es un *suceder* y, como tal, en cierta manera, es histórica; pero ella constituye el hecho que sirve de frontera entre la historia terrena y la que ha de

durar eternamente. En la muerte y en la resurrección de Cristo ha comenzado un tiempo nuevo; y el cristiano ya pertenece ocultamente al siglo venidero. La existencia mundana del cristiano está en tensión entre lo que ya es internamente y la manifestación externa de su nuevo ser, la cual se realizará en el instante de la Parusía (2).

2.° En el Antiguo Testamento aparece frecuentemente el pensamiento del *Reino de Dios* (Ex. 15, 18, 1 Sam. 12, 12; Ps. 145, 11 ss.; 146, 10; Is. 24, 23; 33, 22; Zach. 14, 16 ss.). No siempre se ve allí con claridad en qué ha de consistir el reinado de Dios y tampoco aparece claro si Yavé, en el Antiguo Testamento, es concebido como rey de Israel solamente, o de todo el mundo. En el tiempo preexílico, predomina la designación de "rey de Israel". En cambio, en el tiempo postexílico aparece con mayor claridad la idea de que el Reino de Dios es universal y transcendente; así, por ejemplo, en Dan. 7, 16 ss. (3).

En el Nuevo Testamento, el Reino de Dios se identifica con los beneficios que Cristo confiere a la humanidad. Es totalmente diverso de los reinos de este mundo. El Reino de Dios es una realidad prodigiosa que se nos da sin que nosotros hayamos hecho nada para adquirirla (Mc. 4, 26-29; Mt. 13, 33; 20, 1-16; 22, 2-14). Se identifica con la aparición divina en el mundo; el reino futuro no es otra cosa que la persona de Dios (o de Cristo). Aunque el reinado de Dios llegue a nosotros sin nuestra propia colaboración, sin embargo hemos de recibirlo con penitencia y con una renuncia radical a todas las cosas por amor a él (4). No se identifica con la salvación individual sino que tiene un carácter colectivo. Para los *sinópticos*, el Reino de Dios es un don preferentemente futuro, y ha de ir precedido de catástrofes cósmicas. En cambio, *San Juan y San Pablo* resaltan que el "Reino" es una realidad presente, la cual consiste en la nueva existencia del cristiano. Según ellos, no se trata tanto de preguntar por la fe-

(2) KITTEL, (t. V, 1954), 856-869. "LTK" (t. III, 1959), 940 s. "DTC" (t. II, 1931), 2043-2046.
(3) KITTEL, (t. I, 1933), 566-569.
(4) KITTEL, (t. I, 1933), 581-592.

cha de la venida del Reino de Dios, cuanto de tomar una actitud determinada ante la palabra de Cristo. San Pablo y San Juan hablan preferentemente del sentido que la existencia cristiana tiene en Cristo. Y no muestran tanto interés como los sinópticos por las futuras catástrofes cósmicas. Sin embargo, perdura en ellos el pensamiento de la Parusía y el de la resurrección (5).

El Nuevo Testamento no ofrece una visión sintética del concepto del Reino de Dios. De un modo general, podemos decir que éste se identifica con la nueva realidad del cristiano, la cual ha de llegar a su perfección definitiva en el momento de la Parusía y de la resurrección.

ARTICULO II

LOS PRINCIPALES TEXTOS ESCATOLOGICOS

Veamos ahora los principales textos escatológicos para que podamos llegar a sistematizar de alguna manera la escatología neotestamentaria.

El discurso escatologico (Mc. 13; Mt. 24, Lc. 21, 5-36)

A pesar de la extensión material del discurso escatológico, la doctrina que, con certeza, podemos deducir de allí es muy escasa. Las imágenes apocalípticas no forman un todo orgánico con el resto del Evangelio.

A) *Marcos.* Es paradójico el que, después de haber descrito los signos del final y de haber afirmado: "no pasará esta generación sin que sucedan todas estas cosas", San Marcos escriba: "nadie, excepto el Padre, sabe el día y la hora, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo" (v 32). Este y otros detalles muestran que el discurso no constituye un todo original, salido de la boca de Cristo.

(5) H. Kanzelmann, *Eschatologie,* ("RGG", t. II, 1958), 650-688.

Lo que da unidad al capítulo 13 de San Marcos es la admonición del versículo 33: "vigilad y orad, pues no conocéis la hora".

Este discurso no pretende dar ninguna doctrina apocalíptica. Tiene una finalidad parenética, a saber: con las imágenes apocalípticas quiere exhortar a la vigilancia.

Nos es difícil el distinguir entre la parte histórica y la parte redaccional. Sin duda, los sinópticos redactaron este discurso de Jesús más libremente que los otros relatados por ellos (6). Y tampoco podemos discernir con seguridad cuál es el objeto de la descripción de San Marcos.

Según muchos exegetas, Jesús responde a la pregunta por el "cuándo" de la destrucción de Jerusalén y del fin del mundo, pero Marcos une dos discursos que originalmente eran distintos: el uno se refería a la destrucción de Jerusalén y el otro al fin del mundo. Los signos, de los cuales se habla en Mc. 13, se hallaban en este segundo discurso.

Otros interpretan que en la destrucción de Jerusalén está figurado el fin del mundo y refieren el discurso a ambos sucesos (Rigaux, Thibaut).

Según algunos, se trata de la destrucción de Jerusalén y de la consecuente erección de la Iglesia (Feuillet, Benoit, Spadafora).

Muchos protestantes modernos defienden que es una profecía del próximo final del mundo y de los signos que han de precederle. Según ellos, Jesús no da ninguna respuesta a la pregunta por el tiempo de la destrucción del templo. La relación entre la pregunta de los discípulos y la respuesta de Cristo es puramente redaccional, es decir, no es histórica. El discurso fue compuesto por un autor que elaboró material procedente de diversas fuentes.

En general, todos conceden que el capítulo 13 de San Marcos no fue pronunciado íntegramente por Jesús. Lo cual puede comprobarse, en parte, a base del análisis interno del texto.

J. Schmid defiende que todo el discurso trata del fin del mundo. Desde el versículo 3, el evangelista prepara el tema escatológico, como lo prueban las expresiones: "Haec omnia" e "incipient consummari".

(6) J. Schmid, *Das Evangelium nach Marcus,* (Regensburg, 1958), 237.

Según Schmid, también los versículos 14-23 se refieren al fin del mundo. El v. 14 no trata del final de Jerusalén, pues habla, no de la destrucción del templo sino de su profanación. Este es el primer signo del fin. Está descrito con palabras tomadas de Daniel (9, 27; 12, 11). Daniel alude al ídolo que Antioco erigió en el templo (1 March. 1, 57 ss.). Marcos, en cambio, se refiere a un ser personal que profana el templo, por hallarse donde no debería estar. No se trata, por tanto, de la destrucción sino de la profanación del templo.

La observación "qui legit intelligat" muestra que el evangelista hace uso de una fuente escrita, pues aquí no llama la atención sobre el libro de Daniel, el cual no es citado, sino que habla de una profecía de Jesús.

El hecho de que, al tratar de la huída (v. 15), Marcos se dirija a los habitantes de Judea, no significa que él limite el alcance de sus palabras al pueblo judío. La forma de la redacción parece más exacta si el evangelista se refiere realmente al final del mundo. Klostermann interpreta: "después de la aparición del signo no hay que perder tiempo en rodeos" (7).

Desde el versículo 24, el evangelista trata ciertamente del final del mundo: y no hay ningún indicio de que cambie allí de tema. Lo más probable es, por tanto, que el capítulo 13 de San Marcos se refiera íntegramente al final de los tiempos.

Tal como está redactado, no todo el discurso procede de Jesús. Además de los indicios que hemos mencionado, podríamos aducir los siguientes: filológicamente, el versículo 22 se uniría mejor con el 20 que con el 21. La semejanza de la higuera (v. 18 ss.) no está en su sitio original, pues se refiere a los signos ("cuando veáis que suceden estas cosas...") y no al mismo final, siendo así que en los versículos precedentes (24-27) no se trata de los signos sino de lo que acompaña al fin (8). La expresión "estas cosas" (v. 29) se refiere a los signos del final, y en el v. 30, esa expresión designa tanto los signos como el mismo fin; lo

(7) KLOSTERMANN, *Marcusevangelium*, (Tübingen, 1926), 151. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Marcus*, 234 ss.

(8) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Marcus*, 243; 246 s.

cual indica también que el discurso no tiene un origen unitario. El versículo 31 contiene un principio general, y no parece que el contexto más adecuado para su formulación (por Jesús) fuera el que trae San Marcos. No conocemos la ocasión en la que fueron pronunciadas todas esas frases. Marcos las refirió a la Parusía y les dió el contexto que tienen en su evangelio. Podemos concluir que todo el discurso trata del mismo tema, pero que no fue pronunciado íntegramente, tal como está redactado, por Jesucristo.

¿Qué doctrina contiene el capítulo 13 de San Marcos? El tema fundamental es: "vigilad". Todo lo demás está dirigido hacia esa conclusión final.

Pero en el desarrollo del discurso, el evangelista hace otras afirmaciones. Así, por ejemplo, en el versículo 30 dice que llegará el fin del mundo "en vida de la presente generación". El sentido obvio de la palabra "generación" (9) nos induce a creer que el v. 30 afirma realmente la proximidad del final de los tiempos. ¿Podemos admitir esto, dogmáticamente hablando? Dada la libertad con que el evangelista redactó su capítulo 13, no podemos concluir que Jesús estuviera convencido de la proximidad de la Parusía. Además, es imposible el que Jesús pronunciara las palabras del v. 32 inmediatamente después de haber pronunciado las del v. 30.

La cuestión queda, por tanto, limitada al evangelista. ¿Estaba persuadido San Marcos de que el mundo terminaría pronto? Así lo afirman algunos exegetas. Pero no parece, a primera vista, que esto sea conciliable con la doctrina de la inspiración (10). Sin embargo, no repugna el que, tal como opinan esos autores, San Marcos reflejara la convicción de los primeros cristianos de que la Parusía estaba próxima. Hemos de tener en cuenta: 1.°, la intención manifiesta del discurso: "vigilate"; 2.°, los indicios a través de los cuales el evangelista deja ver su libertad redaccional; 3.°, el hecho de que San Marcos pusiera el versículo 32 después del 30, de donde se deduce que él no atribuyó a Cristo la per-

(9) KITTEL, (t. I, 1933), 660 s.

(10) Cf. Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica, del 18 de junio de 1915.

suasión manifestada en el v. 30. Esto supuesto, podría hablarse de que el evangelista cita implícitamente la persuasión de la comunidad cristiana de que la Parusía estaba próxima, pues San Marcos lanza una afirmación e inmediatamente después dice, de un modo implícito, que ésta no fue hecha por Jesús. No negamos que las palabras del versículo 30 sean de Cristo; decimos solamente que su contexto original no es el que tienen en el capítulo 13 de San Marcos.

Los hechos que han de preceder a la venida del Hijo del Hombre, aunque sean verdaderos signos del fin, los cuales han de impulsar a la vigilancia, sin embargo nunca se podrá calcular a base de esos signos si el final está próximo (v. 32).

Los fenómenos cósmicos, narrados en los versículos 24-27, forman parte del mismo acto del suceder final. Se trata de imágenes usadas por los profetas, para describir el juicio divino (Ier. 4, 23-26; Is. 13, 10; 34, 4; Ez. 32, 7 ss.; Ioel 2, 10; 3, 15 s.). Y, en concreto, la idea de que las estrellas hayan de caer del cielo se debe a la antigua concepción del mundo (11).

Nada nos obliga a tomar al pie de la letra las imágenes que aparecen en Mc. 13, 24-27. El evangelista hace uso de ellas para describir aquel momento extraordinario en el que nuestra historia terminará y el mundo recibirá una nueva forma de ser.

El versículo 26 dice que Cristo vendrá *después* de todos esos fenómenos cósmicos. Pero el mismo contexto excluye el que la Parusía se haya de realizar dentro de nuestra historia. Se trata más bien de un mismo suceso que ha de tener dos caras: la terrena (final de la historia) y la celeste (Parusía de Cristo).

B) *Mateo, c. 24.* San Mateo redactó el capítulo 24 de su evangelio a base del c. 13 de San Marcos e intercaló, en los lugares convenientes, algunos versículos que San Lucas trae en un contexto diferente (Cfr. Mt. 24, 26-28=Lc. 17, 23 s.; Mt. 24, 37-41=Lc. 17, 26 s., 35 s.; Mt. 24, 45-51=12, 39 ss.). Esto demuestra que también Mateo sistematiza diversas palabras de Jesús bajo el tema del final del mundo.

En el versículo 3 distingue entre la destrucción del templo y

(11) J. Schmid, *Das Evangelium nach Marcus*, 246.

el final del mundo, pero no habla de ninguna distancia temporal entre ambos acontecimientos (12).

En el v. 15, cita explícitamente a Daniel. La ciudad santa equivale al templo.

En el v. 29 —a diferencia de Mc. 13, 14-23 donde no se determina el tiempo que ha de mediar entre las persecuciones y el final—, San Mateo dice que la Parusía ha de suceder inmediatamente después de la tribulación descrita por él (v. 29). De donde se deduce que en los versículos anteriores el evangelista habla de lo que ha de suceder un *poco* antes de la Parusía.

La cuestión del "cuándo" del final, en San Mateo (v. 34 ss.) está formulada de un modo idéntico al de San Marcos. Y también San Mateo termina con una llamada a la vigilancia (v. 42 ss.).

C) *Lucas* 21, 5-36, tiene la misma base que los otros dos sinópticos. Pero San Lucas es más explícito en algunos puntos.

La pregunta del versículo 7 es tan clara que sólo puede referirse a la destrucción del templo, a diferencia de Mc. 13, 4, donde prepara el discurso escatológico. Sin embargo, Jesús responde también sobre el final del mundo.

Lucas dice explícitamente que la Parusía no está próxima (v. 8 s.), pues en el versículo 8 enumera entre los falsos mesías a cuantos aparecieren afirmando que se acerca el final de los tiempos.

En los versículos 20-24 hace una descripción mucho más exacta que los otros dos sinópticos de las circunstancias de la destrucción de Jerusalén (cf. Mc. 13, 19 ss.). Y no habla de los "elegidos" (Mc. 13, 20) sino de la suerte de la nación judía (Lc. 21, 23b-24).

Lucas hizo una nueva elaboración del discurso escatológico de Marcos, una vez que ya se había producido la destrucción de Jerusalén (13). Para él, el final de Jerusalén y el del mundo *no*

(12) J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, (Regensburg, 1956), 333 ss. Klostermann, *Matthäusevangelium*, (1927), 194 s. P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*. Según él, los versículos Mt. 24, 15-22 se refieren a la destrucción de Jerusalén; en cambio, Mt. 24, 23-31 trata del final del mundo. Lo mismo opinan muchos exegetas.

(13) J. Schmid, *Das Evangelium nach Lucas*, 308 s. Gran número de exè-

coinciden temporalmente. Lo cual aparece, por ejemplo, en el versículo 14: "Et Ierusalem calcabitur a gentibus donec impleantur tempora nationum". Con este versículo termina el tema de la destrucción de Jerusalén y, en el v. 25, Lucas comienza a hablar del fin del mundo, a diferencia de Mc. 13, 23 y 24, donde continúa la misma descripción de antes.

Esto supuesto, el v. 32 no cae bien en el contexto en que se encuentra. Lucas lo tomó casi íntegramente de Marcos; omitió el ταυτα y transcribió el πάντα, dándole la siguiente redacción: "no pasará esta generación sin que todo suceda". Supuesto lo cual, Schmid comenta: "parece que esta frase ya no se refiere a los sucesos descritos, sino a todo el pensamiento divino sobre el plan de salvación. Y entonces "esta generación" significaría "la humanidad" y no implicaría ningún dato temporal" (14).

D) *Otros textos de los evangelios sinópticos sobre la proximidad de la Parusía.* a) *Mateo* 10, 23: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra. En verdad os digo, no recorrereis todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre". Si, de acuerdo con el sentido obvio de las palabras, interpretáramos esta frase como una auténtica profecía de Jesús sobre un *próximo* final del mundo, hasta el punto de que la predicación de los apóstoles no hubiese debido sobrepasar, según la esperanza de Cristo, los límites de Palestina, deberíamos admitir una contradicción entre esa frase y otras afirmaciones del Salvador relatadas en el mismo Mateo. Por ejemplo, en Mt. 24, 14 leemos que el Evangelio de

getas —sobre todo entre los protestantes— opinan que el evangelio de San Lucas fue escrito después del año 70. Cf. A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament* (1959), 161 s. El mismo tiene por probable el que fuera escrito después del año 70, aunque no mucho más tarde. SCHMID funda esa tesis en los siguientes argumentos: la descripción exacta de la caída de Jerusalén, que aparece en Lucas (v. 24); el hecho de que —por mayor exactitud— omita Mc. 13, 18, pues el sitio de Jerusalén no se hizo en invierno sino que duró de abril a septiembre del año 70; y, finalmente, los versículos 21a y 23a —tomados de Mc. 13, 15-17—, por una parte, al ser referidos a la destrucción de Jerusalén interrumpen el contexto y, por otra parte, el v. 21 ha sido transformado por Lucas. Cf. también KLOSTERMANN, *Lucasevangelium* (1929), 198.

(14) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lc.*, 314.

Cristo será anunciado en todo el mundo; y según Mt. 24, 36, Jesús no conocía el día del final. Es más, cuando San Mateo escribió su evangelio, la predicación de los apóstoles ya había sobrepasado los límites de Palestina.

De ahí que muchos comentaristas refieran el versículo a la venida del Reino, pensando en Pentecostés y en el triunfo posterior del Evangelio, y no a la Parusía.

Sin embargo, la "Venida del Hijo del Hombre" significa la "Parusía". Pero es lo más probable el que la frase se dirija a los cristianos en general, que siempre encontrarán un refugio a donde huir en los momentos de persecución. Y si nombra a las ciudades de Palestina, se debe a que ese era el horizonte inmediato de los destinatarios del evangelio de San Mateo. El texto no contiene ninguna prohibición de abandonar Palestina (15).

b) *Mateo* 26, 64. Jesús responde al sumo sacerdote: "...amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus coeli". La interpretación más adecuada de estas palabras es la de que los jueces de Jesús, tan pronto como vuelvan a encontrarse ante El, verán la gloria del Mesías, investido de todo poder (16).

c) *Marcos* 9, 1: "En verdad os digo que algunos de los presentes no morirán sin haber visto la manifestación del poder del Reino de Dios". Según algunos exegetas, este texto habla del final del mundo. En cambio, otros interpretan que las palabras de Jesús se refieren a la manifestación del poder divino en determinados hechos históricos, por ejemplo, la difusión del Evangelio, la transfiguración de Cristo...

En el primer caso, Mc. 9, 1 reflejaría la esperanza, general en los primeros cristianos, de que la Parusía había de llegar *pronto*.

(15) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, 179-181. DAUSCH, *Die drei älteren...*, 174 s., escribe: "hay que dar un sentido amplio a la Venida del Señor. El vino también en la destrucción de Jerusalén". Lo mismo opina CHAINE, ("DTC", t. II, 1931), 2049 s.

(16) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Mt.*, en el comentario a este versículo.

San Pablo

La misma distinción que hicimos al tratar de los sinópticos, debemos repetirla ahora al hablar de San Pablo. El nunca enseñó positivamente, en nombre de la revelación, que Cristo volvería *pronto*, pero es muy probable el que tuviera cierta esperanza de ello. Y no repugna el que esa esperanza, "*no cumplida*", aparezca en un libro inspirado, siempre que se vea con claridad que se trata de una persuasión personal y no de una doctrina revelada.

San Pablo, en las primeras cartas está dominado exclusivamente (en escatología) por el pensamiento de la Parusía y por el de la resurrección. En cambio, en las últimas cartas enseña la doctrina de la inmortalidad (17). Veamos en concreto los principales textos escatológicos del Apóstol.

A) 1 *Thess.* 4, 13-18. En este pasaje, San Pablo consuela con el pensamiento de la Parusía a los cristianos de Tesalónica, los cuales estaban preocupados por la suerte de sus difuntos, y les dice que, cuantos vivan en el momento de la aparición final de Cristo, no estarán en mejor condición que los muertos. Presupone que el final de la existencia terrena de algunos hombres ha de coincidir con el instante de la Parusía. Los vivos —dice el Apóstol— no estarán en mejores condiciones que los difuntos, pues éstos serán los primeros en resucitar.

Según ese texto, la Parusía es un suceso que viene del más allá; Cristo ha de salir, junto con los fieles difuntos, al encuentro de los creyentes que vivan al final de los tiempos. ¿Creía San Pablo que él sería uno de ellos? El versículo 15: "nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini...", podría a primera vista interpretarse en este sentido. Sin embargo, teniendo en cuenta la segunda carta a los tesalonicenses, es preferible la siguiente interpretación: "los que vivan entonces y yo mismo si vivo" (18).

(17) M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen*, 153 ss. O. Kuss, *Die Briefe an die Römer...*, 214-216. Kuss muestra la unidad del pensamiento paulino dentro de dos perspectivas distintas. El Apóstol unas veces habla de la suerte individual y otras veces de la colectiva.

B) *Thess.* 2, 1 ss. No sabemos por qué motivo, pero lo cierto es que había surgido entre los fieles de Tesalónica la idea de que era *inminente* la Parusía. San Pablo corrige esa idea y les reprende a los tesalonicenses por haberse apartado de la doctrina qu él les diera. De ahí se deduce que el Apóstol no les había enseñado que la Parusía estuviera próxima.

Mientras no se revele el Anticristo —dice San Pablo— no llegará el final. El Anticristo ya está en obra, pero hay algo que le impide el manifestarse plenamente.

Los exegetas no coinciden en determinar qué concepto tenía San Pablo del Anticristo (19).

C) *Rom.* c. 9-11. Estos capítulos hablan también en contra de que San Pablo estuviera persuadido de la inminencia de la Parusía. Antes de que termine el mundo, ha de cesar la incredulidad de los judíos. Sin embargo, no puede deducirse de ahí el que todo el pueblo judío haya de convertirse. El sentido más probable de Rom. c. 9-11 es el siguiente: los verdaderos israelitas, es decir, los que crean en su Dios, llegarán a reconocer que Jesús es el Mesías. Y los demás, ni siquiera conservarán su fe en el auténtico Dios de los judíos (20).

Pero antes de la conversión de Israel, los gentiles elegidos entrarán en el Cristianismo (11, 25 ss.). Y, por tanto, la fecha de la Parusía queda totalmente indeterminada.

D) 1 *Cor.* 7, 25-35. San Pablo exhorta a los corintios a usar de las cosas de este mundo de tal modo que ellas no dominen en su corazón. Deben llevar una existencia amundana en medio del mundo, pues el tiempo que falta hasta la Parusía es sumamente corto. El Apóstol contaba, por tanto, con la posibilidad —e incluso con cierta probabilidad— de que el final estuviera próximo

(18) Cf. A. Steinmann, en su comentario a la 1 *Thess*, (Bonn, 1935), 44 s.

(19) A. Steinmann, Comentario a la 2 *Thess*, (Bonn, 1935), 66-71.

(20) J. Sickenberger, Comentario de las cartas a los *Efesios y a los Romanos*, (Bonn, 1932), 269 s. O. Kuss, *Die Briefe an die Römer..*, 93 s.; 79 ss.

(21). Pero lo que fundamentalmente quiere expresar San Pablo es el pensamiento de la caducidad del mundo. La forma actual del mundo se halla en un continuo tránsito hacia un nuevo modo de ser, cuya semilla ha sido echada en la Resurrección de Cristo.

En el capítulo 15 (v. 52) aparece la misma idea que en 1 Thess. 4, 15. El uso de la primera persona —"et *nos* immutabimur"— nos da pie para creer que San Pablo esperaba estar todavía en vida en el momento de la resurrección. Sin embargo, podemos interpretar también que el "et nos immutabimur" se refiere simplemente a los cristianos que vivan en el momento de la Parusía.

Y en cuanto a la futura corporalidad, es muy importante la doctrina contenida en los versículos 35 ss. El cuerpo presente, aun cuando guarde cierta relación con el futuro, comparable a la que existe entre la semilla y la planta, ha de experimentar una transformación total para llegar a su forma de existencia celeste. El cuerpo presente es caduco; en cambio, el futuro quedará exento de la ley de la caducidad, pues estará informado por el Espíritu. No se trata de una resurrección carnal. Entre la corporalidad terrena y la celeste, media un abismo inenarrable. El tránsito de la una a la otra solamente es posible a base de la acción de Dios, que ha de transformar nuestros cuerpos mortales (22).

La resurrección de los muertos y la transformación de los que vivan se producirá en un solo instante (v. 52).

E) 2 *Cor.* 5, 1-10, seguramente se refiere a la muerte individual. Y en este caso, el texto estaría dentro de la misma línea ideológica que Phil. 1, 20 ss. A través de los muchos peligros de su vida, San Pablo vió la posibilidad de que él muriera antes de la Venida de Cristo. De ahí que desarrollara la escatología individual. Más allá de la muerte, el creyente está con Cristo. Este pensamiento lo hallamos con toda seguridad en la carta a los Filipenses y, probablemente, en el mismo texto que ahora nos ocupa.

(21) J. Sickenberger, *Efesios y Romanos*, 35 s. O. Kuss, *Die Briefe an die...*, 148 s.

(22) O. Kuss, *Die Briefe an die...*, 191-194.

La inmortalidad paulina no es como la platónica. Según San Pablo, el hombre ha de experimentar una primera transformación en la muerte y una segunda transformación en el momento de la resurrección (23).

He aquí en resumen el pensamiento contenido en 2 Cor. 5, 1-10: Dios ha destinado al hombre a una forma de existencia celeste e inmortal, a la que éste aspira ardientemente. La naturaleza humana no tiene suficientes fuerzas para alcanzarla, de modo que en el momento de la muerte debe experimentar una transformación radical, la cual se consumará en el instante de la resurrección.

El vestido terreno (la existencia terrena) está condenado a la destrucción, y no es suficiente para presentarse ante Dios.

Todos, aun los cristianos, temblamos ante la muerte. Pero en el Espíritu recibido tenemos una garantía que nos llena de confianza e, incluso, nos hace preferir "el estar con el Señor" a la misma existencia terrena.

F) *Phil.* 1, 20 ss. Este texto trata sobre el mismo tema que el anterior, pero es mucho más claro. Después de la muerte, estaremos unidos con Cristo. San Pablo prefiere ese estado al de la vida presente (v. 23).

Entre la muerte y la resurrección existe una auténtica vida, aunque ésta no haya llegado a su perfección definitiva (24).

Los demás textos escatológicos del Nuevo Testamento, reflejan fundamentalmente la misma esperanza que hallamos en San Pablo. Muestran una fe viva en la Parusía y una conciencia clara de que ha llegado el tiempo final (Cf., por ejemplo, Iac. 4, 7 s.: 2 Petr. 3, 10 ss.; Iudae 1, 24).

En algunos textos hallamos expresada la esperanza de que la Parusía esté *próxima* (Cf., por ejemplo, 1 Petr. 4, 7) (25), pero nunca encontramos la afirmación de que esa sea una doctrina revelada. Las frases que se refieren a la proximidad del fin, expre-

(23) O. Kuss, *Die Briefe an die...*, 212-216. Algunos refieren el texto a la transformación en el momento de la resurrección.

(24) Cf. F. Tillmann, en su comentario a esta carta (Bonn, 1931), 135 s.

(25) W. Vrede, en su comentario a la 1 *Ptr.*, (Bonn, 1932), 111.

san o bien una convicción personal o bien la idea de que en Cristo ha llegado el tiempo final.

Concretamente, en el Apocalipsis de San Juan hallamos frecuentes afirmaciones de que el final está próximo (1, 3; 22, 7, 10). Estas expresiones tienen un sentido profético —el Señor está siempre cerca— y deben interpretarse como una llamada a la vigilancia.

Conclusion

La escatología es un capítulo oscuro del Nuevo Testamento. En este punto, más que en ningún otro, es necesario distinguir entre la intención fundamental de la Sagrada Escritura y su forma de expresión. Es significativo el hecho de que ni siquiera un pensador tan vigoroso como San Pablo nos ofreciera una visión clara de la escatología. El manifestó diversos pensamientos escatológicos sin reducirlos a un sistema completo.

De ahí que los autores protestantes, cuya doctrina expusimos, merezcan todo nuestro reconocimiento. Lo que todos ellos pretenden es precisamente el sistematizar los diversos pensamientos escatológicos de la Biblia. Hemos de reconocer que no lo han logrado plenamente, pero el estado en que se encuentran los estudios exegéticos no permiten dar una solución definitiva al problema escatológico.

A continuación, vamos a insinuar los pensamientos fundamentales de la escatología bíblica.

1.° El universo entero está bajo el dominio de la acción de Dios. La creación se va desarrollando progresivamente. Y lo que determina la situación de los hombres ante Dios, no es el conocimiento de un sistema metafísico de verdades, sino la respuesta que ellos dan a la voluntad divina, en la medida en que ésta se manifiesta en cada circunstancia concreta.

En medio de su aparente estabilidad, el mundo camina hacia una nueva forma de existencia. Cada momento del tiempo es un instante de tránsito hacia la realidad futura.

La humanidad, en su caminar a través de los tiempos, constituye un solo organismo. Aunque el individuo tenga una dignidad sagrada e indestructible, sin embargo no puede substraerse a la marcha colectiva de toda la humanidad. En medio de los diversos acontecimientos históricos, los hombres se mueven hacia un suceso colectivo que da sentido a la historia entera.

2.° El gran acontecimiento del final de los tiempos, esperado en el Antiguo Testamento, se realiza progresivamente. Comenzó en el momento de la Encarnación de Cristo y culminó en el de su Resurrección. Durante el tiempo de la Iglesia, Jesús introduce a los hombres en el misterio de su Encarnación y, finalmente, en el momento de la Parusía revelará la gloria oculta de toda la humanidad redimida. El sentido de la historia está en que los hombres y el mismo universo material participen en el misterio de la Encarnación. El sentido de la historia es la resurrección.

El hombre fue creado para que viviera en perfecta armonía con el mundo material, pero el pecado rompió el equilibrio de la esencia humana. La redención de Cristo restablece la armonía entre el espíritu humano y el mundo de la materia. Ese es el sentido de la resurrección.

3.° El drama decisivo hacia el cual camina la historia desde el principio de todos los tiempos es el de la vida de Cristo.

En la resurrección de Jesús y en su ascensión a los cielos se ha manifestado plásticamente cuál es el sentido de la historia y el del cosmos material. En Cristo ha resucitado una partícula del mundo corpóreo. Esta partícula se comporta como una especie de fermento que transforma todo el universo de la materia. Hasta el día de la Parusía, el cuerpo del Cristo resucitado va dilatando su virtud hacia todos los confines del organismo humano. Nuestro tiempo ya forma parte del suceder escatológico.

Desde la resurrección de Jesús, la muerte individual constituye un aspecto parcial de la entrada del cuerpo místico de Cristo en la eternidad. La Iglesia va introduciéndose progresivamente en el Reino de Dios.

Lo que fundamentalmente pretenden las imágenes apocalípticas del Nuevo Testamento es *mostrar la caducidad de la historia humana y el hecho de que la humanidad —individual y colecti-*

vamente— está en camino hacia Cristo. Todo lo demás es accesorio.

Actualmente, Jesús está sentado a la diestra del Padre, es decir, aun el mismo cuerpo de Cristo tiene la forma de existencia que corresponde a su condición de "Logos" encarnado. Y, por tanto, la corporalidad de Jesús ya no está sometida a las mismas leyes de *nuestro* espacio y de *nuestro* tiempo.

En el Nuevo Testamento, la Parusía es concebida a veces como una segunda *Venida* de Cristo a nuestro planeta y a nuestra historia. No debemos tomar en serio esta forma de representación, pues hay otras expresiones neotestamentarias que comparan la Parusía a un relámpago, indicando así que Jesús aparecerá simultáneamente en todas las partes del universo. La segunda venida de Cristo no será un movimiento local, sino una acción extraordinaria de Dios por la que todas las cosas se verán presentes ante El.

Para San Pablo, la Parusía es una realidad que procede del más allá, es un acto por el que el dinamismo de la Iglesia Triunfante ha de transformar los cuerpos de los hombres y ha de poner fin a nuestra historia.

Los signos, de los cuales habla el Nuevo Testamento, recuerdan que el mundo camina hacia su fin, pero nada nos dicen sobre la inminencia de la Parusía.

La Parusía es una realidad presente y futura a la vez o, mejor dicho, ella no dista de nosotros pero nosotros distamos de ella. Cada suceso mundano posee su propio tiempo intrínseco y, por tanto, la historia del mundo, en cuanto constituye un todo, también tiene el suyo. Mientras éste no termina, no llegará el día de la aparición definitiva de Cristo. Sin embargo, un ser que no esté envuelto en el proceso del mundo, equidista de todos los instantes de la historia mundana. Y, en concreto, éste es el caso de la Parusía, pues en sí mismo, Jesús ya es la realidad que se ha de manifestar. Ciertamente, el cuerpo místico de Cristo se constituye a través de la historia humana, pero, dado el carácter descendente de la redención, no existen distancias entre la cabeza y los miembros de ese cuerpo, aunque éstos disten entre sí. Es decir, la acción creadora de Dios —o la redentora de Jesús— es *una sola* y, al hacerse presente en una multitud de individuos, crea la forma del tiempo salvífico. Cuando la realidad creada haya desarrollado las dimensiones que Dios le ha señalado, habrá llegado el momento de que el mundo desemboque en el más allá.

El tiempo de nuestro mundo y el del futuro no están dentro de una misma línea continua. Al realizar el tránsito hacia su nuevo modo de ser, el universo actual ha de dar un salto por el que se trasladará a una órbita existencial esencialmente distinta de la que ahora tiene. Y, por tanto, la vida del más allá, aunque tenga su propio tiempo, no puede considerarse como una continuación de la historia terrena.

Existen diversos indicios de que el pasado permanece, es decir, de que todo conserva su individualidad histórica aun después de haber acontecido. De ahí que los diversos sucesos mundanos puedan proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Cuando el mundo llegue a su forma de existencia eterna, se dará una compenetración perfecta de las tres dimensiones del tiempo. En el cielo, cada acto de nuestro conocimiento abarcará simultáneamente todo el horizonte del universo cognoscible, es decir, viviremos en un presente absoluto. Allí desaparecerán las distancias, en el sentido de que no habrá regiones del ser que estén separadas de nosotros. En el nuevo mundo cesará la distinción entre lo interno y lo externo, la conciencia y el subconsciente, lo oculto y lo manifiesto. No está excluído el que Dios produzca eternamente nuevas realidades, pero eso no implicaría ninguna ley de caducidad, ninguna escisión en el sujeto cognoscente, ningún peligro de perder lo que ya se hubiera llegado a poseer. En el cielo, el hombre no será un ser extraño para sí mismo, y estará intencionalmente presente en todas las partes del cosmos; en pocas palabras, habrá paz y unidad en el universo.

En el momento de la Parusía, la forma de existencia, que actualmente tiene Cristo, se extenderá, análogamente, a todos los bienaventurados y al mismo mundo material.

Cuando el cosmos adquiera las dimensiones que Dios le ha señalado, Cristo resucitará la historia para que ésta inicie una nueva existencia. No sabemos cómo se conserva el pasado en las manos de la Palabra creadora. Lo cierto es que todo permanece

ocultamente. En el instante de la Parusía, se manifestará lo que estaba oculto, volverá a la vida lo que había muerto, se unirá lo que se había separado.

Ahora, Cristo ocupa el puesto central en el universo espiritual y en el material. Las distancias que existen entre El y el mundo no son espaciales —o temporales— sino ontológicas. Del mismo modo que el ser temporal dista del celeste, así también, la historia está lejos de la Parusía. Y, sin embargo, donde termina el tiempo comienza la eternidad. Pero, propiamente hablando, el tiempo y la eternidad ni se tocan ni están separados. Constituyen dos formas de ser esencialmente distintas, entre las cuales no hay ninguna realidad intermedia. No existe un tiempo absoluto que envuelva a Dios y al hombre. Y ni siquiera existe un tiempo absoluto, aislado de todo suceder, a base del cual pudiéramos decir si un hecho, considerado en sí mismo, es anterior o posterior a otro.

El que la eternidad comience donde termina el tiempo, solamente puede decirse en el sentido de que no irrumpirá el mundo nuevo mientras el universo no llegue a los límites que Dios le ha señalado. Pero no podemos imaginarnos que Cristo haya de entrar en la historia por una orilla de la misma. La realidad que, actualmente, Cristo es en sí mismo, equidista de todos los momentos de la historia. Las distancias temporales, y espaciales, existen solamente entre los instantes internos de un suceso.

Cuando el torrente del suceder cósmico se haya desparramado hasta sus últimos confines, Cristo aparecerá simultáneamente en toda la historia y en el universo entero. Y en eso consiste la Parusía, en la manifestación de lo que Cristo es en sí mismo y de lo que nosotros somos en El. Si la llamamos "Venida" es porque, con ella, llega al mundo una realidad que procede de Dios.

En el momento de la Parusía, la humanidad terminará su peregrinación sobre nuestro planeta y entrará en el santuario de la historia.

Ante la posibilidad de que el hombre llegue a conquistar el mundo estelar y a prolongar allí la existencia humana —aun después de haber terminado la vida en la tierra—, cabe preguntar si el pensamiento bíblico de un final de los tiempos se refiere solamente a la tierra o también al universo entero. Evidentemente, el Nuevo Testamento no dice nada sobre esta cuestión, pero teniendo en cuenta que Cristo es la cabeza del universo y que éste constituye una unidad indivisible, hemos de responder que la idea bíblica de un final del mundo se refiere a todo el cosmos.

Pero dejo en suspenso la siguiente cuestión: si en nombre de la Sagrada Escritura podemos defender que el universo ha de terminar (ha de transformarse) en un mismo instante. O bien, si solamente podemos sostener en nombre de la revelación que el cosmos es caduco y que pasa progresivamente hacia el más allá, hacia Cristo, hacia el origen y la plenitud de toda historia. En este segundo caso, tendríamos que escoger entre el pensamiento de que llegará un final absoluto de la forma actual del universo y el de que la resurrección se produce inmediatamente después de la muerte. Esto último no parece que esté muy de acuerdo con diversas expresiones del magisterio eclesiástico. Y por eso, si aceptásemos la posibilidad de que la raza humana continuara su existencia en el mundo estelar, aun después de haber terminado la vida en la tierra, habríamos de afirmar que el universo entero, en su forma actual, llegará a tener fin (26).

(26) Un estudio a fondo de esta cuestión nos llevaría a plantearnos una de las preguntas de Bultmann, a saber: las imágenes apocalípticas del Nuevo Testamento ¿pretenden describir unos determinados sucesos cósmicos, o solamente mostrar el sentido de la existencia humana?

INDICE

Prologo VII
Bibliografia IX
Introduccion. Una mirada hacia el pasado 1

PRIMERA PARTE

EXPOSICION DE LA ESCATOLOGIA PROTESTANTE EN LA ACTUALIDAD

Capitulo Primero

PAUL ALTHAUS

Artículo I. Evolución de su pensamiento escatológico ... 15

Circunstancias históricas e ideológicas (p. 15).— Althaus bajo el dominio del suprahistoricismo (p. 18).— Atenuación del suprahistoricismo (p. 20).— Ultimo período escatológico de Althaus (p. 22).

Artículo II. Dos tipos de escatología 24

Religión teleológica y religión mística (pág. 24).— Fundamentos de la escatología cristiana (pág. 27).

Artículo III. Tiempo, Eternidad y Parusía 29

Tiempo y eternidad (pág. 29).— La Parusía (pág. 31).

Artículo IV. Muerte y Resurrección 32

La Muerte (pág. 32).— El problema de la inmortalidad (pág. 35).— Ulteriores concesiones a la doctrina de la inmortalidad (pág. 37).— El problema del estado intermedio (pág. 38).— La Resurrección (pág. 41).— El Juicio (pág. 43).

Artículo V. Aspecto colectivo de la escatología 47
El final de la historia (pág. 47).— El Reino de Dios (pág. 51).

Conclusión 54

CAPITULO SEGUNDO

KARL BARTH

Artículo I. Evolución del pensamiento de K. Barth ... 57
Ruptura con el pasado (pág. 57).— Primer período del pensamiento de Barth: la Carta a los Romanos (pág. 60).— La escatología de Barth en su primer período (pág. 66).— Evolución posterior de su pensamiento (pág. 71).

Artículo II. Síntesis del pensamiento teológico de Karl Barth 73
Justificación (pág. 79).— Iglesia (pág. 82).— Conocimiento de Dios (pág. 83).— Pecado (pág. 83).— Analogía (pág. 85).— Etica (pág. 87).— Política (pág. 88).

Artículo III. La antropología de K. Barth 89
La fuente de nuestro conocimiento antropológico (pág. 89).— El hombre real (pág. 91).— Naturaleza y Gracia (pág. 96).— Cuerpo y alma (pág. 99).

Artículo IV. El tiempo en K. Barth 104
El tiempo de Cristo y la historia de la revelación (pág. 104).— La Eternidad (pág. 109).— El tiempo creado (pág. 109).

Artículo V. El ser escatológico del hombre 117

Artículo VI. La Parusía 119

Artículo VII. El problema de la Apocatástasis 121

Conclusión 123

CAPITULO TERCERO

EMIL BRUNNER

Artículo I. Idea de conjunto 125
Notas históricas (pág. 125).— Brunner y Barth (pág. 126).

Artículo II. El origen bíblico de la escatología 130

Artículo III. Historia, Tiempo y Eternidad 131
El concepto de historia es típicamente cristiano (pág. 131).— La Eternidad (pág. 133).— El tiempo creado (pág. 134).

Artículo IV. La muerte del hombre 136

Artículo V. El final de la historia: contenido e imagen literaria en las expresiones bíblicas 129

Artículo VI. La Parusía 143

Artículo VII. La Resurrección 144

Artículo VIII. El Reino de Dios 146

Artículo IX. El Juicio y la Apocatástasis 148
El Juicio (pág. 148).— La Apocatástasis (pág. 150).

Artículo X. La consumación del mundo 151

Conclusión 153

CAPITULO CUARTO

OSCAR CULLMANN

Artículo I. Introducción 155

Artículo II. La perspectiva temporal de la revelación ... 157
O. Cullmann y R. Bultmann (pág. 157).— El tiempo y la eternidad (pág. 159).

Artículo III. La ordenación del pensamiento de Cullmann en torno a su concepción rectilínea del tiempo 163

El principio de "elección y de representación" (pág. 163).— Cada época tiene su propio sentido (pág. 165).— La Historia Sagrada y la Historia Universal (pág. 169).— La Cristología (pág. 172).

Artículo IV. La inmortalidad y la resurrección 173

Artículo V. La Parusía 178

Artículo VI. Función escatológica de la existencia de la Iglesia 179

Artículo VII. Iglesia, Reino de Cristo y Reino de Dios. 181

Capitulo Quinto

RUDOLF BULTMANN

Artículo I. El problema de la "desmitologización" del Nuevo Testamento 185

Concepción mítica del mundo en el Nuevo Testamento (pág. 186).— El hombre moderno no puede aceptar la concepción mítica del mundo (pág. 187).— ¿Qué entiende Bultmann por "mito"? (pág. 189).— El contenido del Nuevo Testamento (pág. 191).— El suceso de la salvación en Cristo (pág. 195).

Artículo II. ¿Podemos incluir a Bultmann en algún sistema ideológico? 197

Artículo III. La escatología en R. Bultmann 201

La mente de Cristo y la evolución del pensamiento escatológico (pág. 202).— El auténtico contenido escatológico del Cristianismo (pág. 208).

Artículo IV. Principales conceptos teológicos de Bultmann 213

La Persona de Cristo (pág. 213).— Concepto de escatología (pág. 215).— Interpretación del concepto de "mundo" en el Nuevo Testamento (pág. 216).—La presencia del final y el hombre nuevo (pág. 217).— "Ser histórico" y "ser escatológico" (pág. 218).— La libertad (páfi. 220).— Relación entre la filosofía y la teología (pág. 221). Análisis del hombre según la revelación (pág. 222).

SEGUNDA PARTE

ESTUDIO COMPARADO DE LOS AUTORES EXPUESTOS

Capitulo Sexto

PROBLEMAS FUNDAMENTALES

El problema de la inmortalidad del alma (pág. 233).— El problema del tiempo en la revelación (pág. 236).— Perspectiva temporal de la escatología (pág. 240).— La Parusía (pág. 242).

Capitulo Septimo

CARACTERISTICAS GENERALES Y CONTRASTES INDIVIDUALES

Barth y Bultmann (pág. 246).— Bultmann y Cullmann (pág. 248).

TERCERA PARTE

RESPUESTA A LOS PRINCIPALES PROBLEMAS ESCATOLOGICOS DEL PROTESTANTISMO MODERNO

Capitulo Octavo

EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD

Artículo I. La concepción del hombre en el Antiguo Testamento 255

Constitutivos antropológicos (pág. 255).— El hombre después de la muerte (pág. 258).—

Artículo II. La concepción del hombre en el Nuevo Testamento 262

La antropología paulina (pág. 263).— La vida eterna en San Juan (pág. 267).

Artículo III. Textos bíblicos sobre la inmortalidad ... 278

CAPITULO NOVENO

EL TIEMPO EN LA REVELACION

Artículo I. Carácter histórico del pensamiento bíblico ... 287

La idea de la historia de la salvación (pág. 289).— Los principales términos temporales del Nuevo Testamento (pág. 290).— Los principales conceptos temporales contenidos en la revelación (pág. 292).

Artículo II. El pensamiento moderno y los datos de la Biblia sobre el carácter histórico del mundo 294

La realidad se halla en un continuo proceso histórico (pág. 294).— El tiempo formalmente considerado (pág. 297).— El hombre y su relación al tiempo. El presente y el futuro de la redención (pág. 301).

CAPITULO DECIMO

LA PARUSIA Y EL FINAL DE LA HISTORIA

Artículo I. La Parusía 305

Artículo II. Los principales textos escatológicos 308

El discurso escatológico (Mc. 13; Mt. 24; Lc. 21, 5-36) (pág. 308).— San Pablo (pág. 316).

Conclusión 320

VICTORIENSIA

PUBLICACIONES DEL SEMINARIO DE VITORIA

Vol. 1. JOSE ZUNZUNEGUI, *El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma del Occidente.* Pontificado de Clemente VII de Aviñón (1378-1394).
San Sebastián, 1942, 8.°, 388 págs. 90 ptas.

Vol. 2. GREGORIO RODRIGUEZ DE YURRE, *Sistemas sociales.* I. El liberalismo.
Vitoria, 1952, 8.°, 568 págs. (agotado).

Vol. 3. LAMBERTO DE ECHEVERRIA, *El matrimonio en la legislación particular posterior al Código.*
Vitoria, 1955, 8.°, 424 págs. 125 ptas.

Vol. 4. JOSE GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España.*
Vitoria, 1958, 8.° 724 págs. 375 ptas.

Vol. 5. JOSE SEBASTIAN LABOA, *Doctrina canónica del Dr. Villanueva.* Su actuación en el conflicto entre la Santa Sede y el Gobierno de España (1820-1823).
Vitoria, 1957, 8.°, 420 págs. 90 ptas.

Vol. 6. TEODORO IGNACIO JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia.* Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho.
Vitoria-Bilbao, 1958, 8.°, 520 págs. 230 ptas.

Vol. 7. JOSE IGNACIO TELLECHEA, *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. J., en la Sorbona.*
Vitoria, 1958, 8.°, 450 págs. 250 ptas.

Vol. 8. CASIANO FLORISTAN, *La vertiente pastoral de la Sociología Religiosa.*
Vitoria, 1960, 8.°, 296 págs. 175 ptas.

Vol. 9. JUAN DE ZABALA, *Los Ejercicios Espirituales de los Sacerdotes en la Legislación Canónica.*
Vitoria, 1959, 8.°, 190 págs. 120 ptas.

Vol. 10. JOSE MZ. DE LAHIDALGA, *La coacción en la ordenación sagrada.*
Vitoria, 1960, 8.°, 426 págs. 240 ptas.

Vol. 11. JOSE DE SALAZAR ABRISQUIETA, *Lo jurídico y lo moral en el ordenamiento canónico.*
Vitoria, 1960, 8.°, 312 págs. 200 ptas.

Vol. 12. ANTONIO J. GONZALEZ ZUMARRAGA, *Problemas del Patronato Indiano a través del "Govierno Eclesiástico Pacífico" de Fr. Gaspar de Villarroel.*
Vitoria, 1961, 8.°, 320 págs. 200 ptas.

Vol. 13. JOSE MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON, *Objektivität und Wahrheit* (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung).
Vitoria, 1961, 8.°, 227 págs. 130 ptas.

Vol. 14. FRANCISCO MARTIN HERNANDEZ, *La formación clerical de los colegios universitarios españoles* (1371-1563).
Vitoria, 1961, 8.°, CXXXIV+288 págs. 300 ptas.

Vol 15. JOSE RODRIGUEZ GONZALEZ, *La nulidad del matrimonio por miedo en la Jurisprudencia Pontificia.*
Vitoria, 1962, 8.°, XVI+244 págs. 180 ptas.

Vol. 16. FRANCISCO BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero.*
Vitoria, 1963, 8.°, XXXII+428 págs. 385 ptas.

Vol. 17. FERNANDO ESCUDERO ESCORZA, *Matrimonio de acatólicos en España.*
Vitoria, 1963, 8.°, XXIV+265 págs. 200 ptas.

Vol. 18. LUIS MALDONADO ARENAS, *El comentario de Gabriel Vázquez a la "Quaestio I" de la Summa en la perspectiva de la problemática contemporánea planteada en torno a la esencia de la Teología.*
Vitoria, 1964, 8.°, XX+232 págs. 200 ptas.

Vol. 19. *Obispados en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta la erección de la Diócesis de Vitoria* (28 de abril de 1862).
Vitoria, 1964, 8.°, XII+436 págs. 400 ptas.

Vol. 20. RAUL RABAS PALLAS, *Escatología protestante en la actualidad.*
Vitoria, 1965, 8.°, XXXII + 336 págs.